

الالهيات والسمعيّات والتذييل

من

كتاب المواقف
للقاضي عضد الدين الایجی

مع شرح العلامة علی بن محمد الجرجانی

الشهير بالسید

الشريف

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه
سبعة مراد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات
وفيه مقاصد ثلاثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة
المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد
يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء
على ان علته للخاصة عندهم اما للحدوث او الامكان مع للحدوث شرطا او
شظرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق
للحيل عم حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم للجوهرى اى المتحيز
بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهية
العقل فان من راي بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا للجواهر المحدثات لان
علته الاحتياج مشتركة واخرى بان الحوادث قد اتصف بالوجود بعد
العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده
على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة والثاني الاستدلال بامكانها
وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان
جسما وكثير ان كان جسما او جوهر فردا والواجب لا تركيب فيه ولا
كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال
بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة
ثم مضغة ثم لحما ودما ان لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من

مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الاطوار لا من فاعل مُحالٌ وكذا
 صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عاجز العقلاء عن ادراك الحكم
 المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر
 والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد
 ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض مقيسة الى محالها
 كما استدلل به موسى عم حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
 ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة
 والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة للقيقة لتركيبها من
 الجوهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من
 الصفات جازٍ فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه
 الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المط وان كان ممكنا
 فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التنس واما الانتهاء الى مؤثر
 واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول
 من الامور العامة فتعين الثاني وهو المط ولا يذهب عليك ان ما ذكره
 تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور
 ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا
 ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون
 حادثا ولا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التنس او الانتهاء الى قديم
 والاولان باطلان والثالث هو المط ، المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع
 موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
 يشهد بها كل قطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المط وان كان
 ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او
 التنس وفي هذا المسلك طرح لمونيات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان
 حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها
 سقطت ههنا كما يرى ، المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعنى صاحب

التلويفات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وفي لا تكون نفس ذلك المجموع ان العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جزءه اى بعض اجزائه ان علة الكل علة لكل جزءه وذلك لان كل جزء منه محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فانن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المظ ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهى به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات مصادرة على المظ والجواب ان المراد به اى بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهى ان يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلة ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعى فلا نمر انه موجود ان ليس ثمة هيئة اجتماعية

ألا يحسب الاعتبار وما جزئه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب
 أنا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة
 الاجتماعية ان الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان
 الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلّة العلة النامة فلم لا
 يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نعم ذلك في العلة
 النامة فانها مجموع امور كل واحد منها معتقر اليه ويكون كل واحد من
 تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل
 كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
 بل هو نفس الماهية وان اردت بها اى بالعلّة الفاعل وحده فلم لا يجوز
 ان يكون جزئه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلّله قلنا
 ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى
 والجواب ان المراد بالعلّة هو الفاعل المستقلّ بالفاعلية وهو في مجموع كل
 جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه
 لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض
 اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اى عن الآخر لم
 يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا
 مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه
 منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو
 مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله
 ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال
 فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتب زمانى كالسوبر
 مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
 ان عند وجود الجزء المتقدم كالحشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم
 الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن

الاول وهو النقص انا قيدناه اى الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقص فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة وعن الثانى وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذى صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول كيف يتناجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه ان علتة اى علة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذى ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءه ان يلزم ح ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علتة اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هـ ولك ان تنمسك فى ابطال عليية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين ان قد يكون علة كل من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علتة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علتة التامة ويكون مجموع هاتين علتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم ، المسلك الرابع وهو مما وثقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اى لو لم يوجد الواجب لاحتضرت الموجودات فى الممكن ولو انحضرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشد عنه شئ من اجزائه الممكنة الى موجب لكونه ممكنا

مرتكبا من ممكنات مستقِل في الایجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
 الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما
 ابتداء او بواسطة هي منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اى بالكلية وذلك
 بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده
 اى وجود ذلك الموجد المستقل ان ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا
 يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من
 علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق
 اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على
 انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا
 فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع
 هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذى اذا فرض عدم جميع
 الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده
 يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما
 ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج من
 جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته ان لا موجود في الخارج سوى
 الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
 الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المط لا مطلوبا
 كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الممكنات
 ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط
 فتظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب
 ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج
 الى ابطال الدور والتبس ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس
 الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها
 المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد
 واجب لغيره اى ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار

الموجود في الواجب والممكن أما الأول وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير متنعاً بالذات وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد ان يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض هدمه وأما الثانى وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلاً فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربّه منه مكشوف لا سترة به ، المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلاً لان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجود ولا ايجاد ان لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واطهرها ، وقد ذكر ههنا اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو

ان يوخذ ههنا وفى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردّ بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الاخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين او فى دليلهما ان امكان ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا ان قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدّة

ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده
اما نفس ماهيته او زايدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول بط
لان الوجود مشترك كما مرّ والماهية غير مشترك والثاني ايضا بط والآ
لكان وجوده معلول ماهيته لا متناع كونه معلول غيرها فتتقدم ماهيته
عليه اى على وجوده بالوجود وهو محج كما سلف والجواب وجوده نفسه
ويمنع الاشتراك في الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى
الكون في الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة
واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او
وجوده غيره اى زايد عليه ومعلول لماعيته وتقدم الماهية عليه ليس
بالوجود كما تقدم، الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان
اما مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله والقدير لا
يستند الى المختار والثاني بط والا لزم قدم الحوادث اليومية او التسلسل
وكلاهما محج فالجواب لا نم ان العالم قديم وقد مرّ ضعف دلائله، الثالثة
منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول بط
والا لزم التغير فيه اى في ذات الواجب تع لتغير المعلوم الجزئى من حال
الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد
فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على
هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محلّ الحوادث حادث والثاني بط لانا
نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند
الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم
انما هو في الاضافات لا في الذات اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تع صفة
حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك
الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واصفاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية
لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سياتى، ولنقتصر على هذا
القدر فان هذا منشاء الشبهات التى طوّلت بها الكتب وعدّ ذلك التطويل

تَجَرَّأَ فِي الْعُلُومِ وَتَوَسَّعَا فِي التَّحْقِيقِ وَالتَّدْقِيقِ وَعَلَيْكَ بَعْدَ الْإِهْتِدَاءِ إِلَيْهِ
بِمَا نَبَهْنَاكَ بِهِ مِنَ الصَّابِطَةِ وَالْأَمْثَلَةِ أَنْ تُوقِّرَ أَمْثَالَهَ الْآبَاعِرَ جَمْعَ بَعِيرٍ
خَاتَمَةً لِلْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ الصَّانِعَ تَعَالَى وَاجِبٌ وَجُودُهُ وَمَمْتَنِعٌ
عَدَمُهُ فَقَدْ ثَبِتَ أَنَّهُ أَزَلِي أَبَدِي وَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً بِرَأْسِهَا قَالَ
الْإِمَامُ الرَّازِيُّ فِي الْارْبَعِينَ كَلَامًا مَحْصَلُهُ أَنَّهُ لَمَّا ثَبِتَ انْتِهَاءُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى
وَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَاتِهِ وَإِنْ الْعَدَمُ عَلَى الْوَاجِبِ مَمْتَنِعٌ لَزِمَ كَوْنُهُ تَعَزُّلًا
أَبَدِيًّا فَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً عَلَى حَدِّهِ لَكِنِ الْمُتَكَلِّمِينَ لَمَّا لَمْ يَسْلُكُوا
تِلْكَ الطَّرِيقَةَ بَلِ اثْبَتُوا أَنَّ هَذِهِ الْمُمَكِّنَاتِ الْحَسُوسَةِ مَحْتَاجَةٌ إِلَى مَوْجُودٍ
سِوَاهَا احْتَاجُوا فِي ذَلِكَ إِلَى وَجْهِهٍ آخَرَ فَقَالُوا مِثْلًا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا لَكَانَ
مَحْدَثًا مَحْتَاجًا إِلَى مُحْدَثٍ آخَرَ وَتَسْلُسِلُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَاقِيًا دَائِمًا لَكَانَ
عَدَمُهُ بَعْدَ وَجُودِهِ أَمَّا لِدَاتُهُ وَهُوَ بَاطِلٌ وَأَمَّا بِفَاعِلٍ وَهُوَ أَيْضًا مَحْذُومٌ لِأَنَّ الْعَدَمَ
نَفَى مَحْضٍ فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ بِالْفَاعِلِ وَأَمَّا بِطَرِيَانٍ ضِدٍّ وَأَنَّهُ مُسْتَحِيلٌ لِأَنَّ
الْقَدِيمَ أَقْوَى فَاَنْدِفَاعِ الضِّدِّ بِهِ أَوَّلَى مِنْ انْعِدَامِهِ بِالضِّدِّ وَأَمَّا بِزَوَالٍ شَرْطٍ
وَهُوَ مَمْتَنِعٌ لِأَنَّ الْمَحْدَثَ لَا يَكُونُ شَرْطًا لِلْقَدِيمِ وَإِنْ فَرَضَ لَهُ شَرْطٌ قَدِيمٌ
نَقَلْنَا الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَلَزِمَ التَّنَسُّعُ وَلَمَّا بَطَلَ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا امْتَنَعَ طَرِيْقَانِ الْعَدَمِ
عَلَى الصَّانِعِ وَالْمَحْضُ صَرَحَ بِأَوَّلِ كَلَامِهِ ثُمَّ أَشَارَ إِلَى آخِرِهِ بِقَوْلِهِ وَالْمُتَكَلِّمُونَ
أَمَّا احْتَاجُوا بِوُجُوهٍ آخَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى كَوْنِ الصَّانِعِ أَزَلِيًّا أَبَدِيًّا قَبْلَ
إثْبَاتِ ذَلِكَ أَيْ اثْبَاتِ كَوْنِهِ وَاجِبًا وَعَنْهُ أَيْ عَنِ الْإِحْتِجَاجِ بِتِلْكَ الْوُجُوهِ
عَلَى هَذَا الْمَطْلُوبِ بَعْدَ بَيَانِ كَوْنِهِ وَاجِبًا غَنَى فَلَا فَطُولَ بِهِ الْكِتَابُ كَمَا
طَوَّلَ الْإِمَامُ بِهِ كِتَابَهُ عَلَى مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ ، الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي أَنَّ ذَاتَهُ تَعَزُّلٌ مُخَالَفَةٌ
لِسَائِرِ الذَّوَاتِ إِلَيْهِ ذَهَبَ نَفَاقَةُ الْأَحْوَالِ قَالُوا وَالْمُخَالَفَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا لِدَاتُهُ
الْمَخْصُوصَةُ لَا لَامَرٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ وَإِنِّي لِلْحَسَنِ
الْبَصْرِيِّ فَانْهَمَا قَالَا الْمَخَالَفَةُ بَيْنَ كُلِّ مَوْجُودٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ أَمَّا هِيَ
بِالذَّاتِ وَلَيْسَ بَيْنَ الْحَقَائِقِ اشْتِرَاكٌ إِلَّا فِي الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ دُونَ الْأَجْزَاءِ
الْمَقْصُومَةِ وَعَلَى هَذَا فَهُوَ مَنْزَعٌ عَنِ الْمِثْلِ أَيْ الْمُشَارِكِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ وَالنَّزْدِ

الذى هو المثل المناوئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقال قدماء المتكلمين
 ذاته مماثلة لمساثر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر
 الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى
 الواجبية والحيثية والعالمية والقادرية التامتين هذا اى على الجبائى
 واما عند اى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي
 الموجبة لهذه الاربعة اسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تع ليس
 كمثلته شئ لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس
 دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في الحاصل والاربعين اجيب بان
 الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور
 كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية
 فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد فيندفع المناقاة بين الكلامين لنا في
 اثبات المذهب الخف انه تع لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه
 بالتعين ضرورة الاثينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا
 بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك ان ما به
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل واحد منهما وهو
 ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة
 بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان
 الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه
 وايضا فنحن نجزم به اى بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب
 والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما
 ذات او صفة حصر عقلى فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن
 كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم
 ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اى مفهوم الذات على الوجهين امر
 عارض على الذوات المخصوصة المتخالفة بالحقايق على ان مال قولهم

الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بما جرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة اى اشتباه العارض بالمعروض منشأه التغير من الشبه في مواضع عديدة فاذا نبهت له اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شحيحان اى يقظان غيور على حرمه التى هى بنات فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اى من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك ان يجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المأجوز به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراد المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مأجوزا به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زايد ان نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اى نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث ولا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زايد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا تكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين

الذات ولا شبهة في استحالتها قلنا يكون ما صدقا أى ما صدق عليه العلم والقدرة امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها ، تنبيه نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تع وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاطهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زايد على ماهيتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهيته وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالتها واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زايد على ماهيته تع بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد ، المقصد الثالث فى ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وائى الحسين والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية ولا معنى للاعادة • المرصد الثانى فى تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تع ليس فى جهة من الجهات ولا فى مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى كونه

في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش ياءط من تحته اطيط الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمصر وكهمس واحمد الهاجيمي ان المخلصين من العباد المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له ثقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المط وجوه الاول لو كان الرب تع في مكان او في جهة لزمر قدم المكان

او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تع وعليه الاتفاق من المتخصصين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدون المكان مستغنى عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما بطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما بطل اما الاول فلتساوى الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوى نسبته اى نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحها بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اى احتياج الواجب في تحيزه الذى لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجى واما الثانى وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقا مع بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثانى مخالطته لقانونات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرًا لاستحالة كون الواجب تع عرضا
وانا كان جوهرًا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما بطل اما الاول
فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه
اى التركيب ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقلل فى ابطال الثانى لو كان الواجب جسما
لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم
ان الانسان الواحد علماء قادرين احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان
الواحد بجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة
الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكرتم من الحذور
وربما يقال فى نفى المكان عنه تع لو كان متحيزا لكان متساويا لساير
المتحيزات فى الماهية فيلزم ح اما قدّم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات
تتوافق فى الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل
على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى
الاجسام فى التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب فى ذاته
وقد علمت فى صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوى فى
العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه
خمس الاول ضرورة العقل اى بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز
او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعاً والجواب
منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما
ليس بمحسوس وربما يستعان فى قصوره اى تصور موجود لا حيز له
اصلا بالانسان الكلى المشترك بين افرادة وعلمنا به فانهما موجودان وليسا
بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار

معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاضاع فلا يكون
 مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار
 ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان
 المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن
 وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه
 من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم تؤخذ
 تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها في الانسان الكلى
 ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوّره ولم يقل وربما يستدل
 عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم
 به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم
 مع ذلك الاختلاف الثانى ان كل موجودين اما ان يتصلا او ينفصلا فهو
 اى الواجب تع ان كان متصلا بالعالم فهو متحيز وان كان منفصلا عنه
 فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اى من الاحكام
 الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد
 تشبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج
 العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه
 بديهية العقل والاولان فيهما المط وهو انه متحيز في جهة والجواب انه
 لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
 ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
 والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اى الواجب تع قائم بنفسه فيكون
 متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغنى
 عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره
 هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال
 في تقريرة اى في تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تع صفات قائمة
 بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون متحيزا اصالة ويجاب بان

القِيَام هو الاختصاص الناعت كما مرّ الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة
 بالتجسّم من الايات والاحاديث نحوه قوله تع الرحمن على العرش
 استوى وجاء ربك والملك صقّا فان استكبروا فالذين عند ربك
 اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان
 يأتيهم الله في ظلل من الغمام امنتم من في السماء ان يخسف بكم
 الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه
 تع ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل
 من تائب فاتوب اليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عمّ للجارية للخرساء
 اين الله فاشارت الى السماء فقرّر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير
 المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض
 اليقينيات الدالة على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان
 وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالاً فيفوض تفصيله الى
 الله كما هو رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن
 احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما
 تفصيلاً كما هو رأى طائفة فتقول ان الاستواء الاستيلاء نحوه قوله قد
 استوى عمرو على العراق من غير سيف ودمٍ مهراقي والعندية بمعنى
 الاصطفاء والاکرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره
 واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه
 الانتقال ومن في السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل
 بالعذاب للمستحقين وعليه تفسير سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه
 هو العروج الى موضع يُتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه
 والدنو هو قرب الرسول بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول
 بالحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم

الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات
وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بابه استكشاف عما ظن انها معتقدة
له من الوثنية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية
وحمل اشارتها على انها ارادت كونه خالق السماء فحكم بايمانها الى
غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء في هذه الايات والاحاديث
ونظايرها فارجع الى الكتب المبسوطة نظراً بها ، المقصد الثاني في انه تع
ليس بجسم وهو مذهب اهل اللق وذهب بعض الجهال الى انه تع جسم
ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون
منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين
الا في التسمية اى في اطلاق لفظ الجسم عليه وماخذها التوقيف ولا
توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقل هو مركب من لحم
ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلأأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ
ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب أمرّد جعد قَطَط اى شديد
للعودة وقيل هو شيخ أشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين
علوا كبيرا والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم
قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثة لان كل جسم
كذلك وايضا لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع
الصدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن هناك مرجح من
خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تع الى تلك الصفات كلها او الاحتياج
اى احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا
على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص
فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته
لما يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك

الشكل والمقدار وحاجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما تشهد به البهائية والثاني عما لا يتصور في حقه تع الاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الالهات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب للجواب ، المقصد الثالث في انه تع ليس جوهرًا ولا عرضًا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه قع اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطالناه واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرًا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى مابله والواجب تع مستغن عن جميع ما عداه ، المقصد الرابع في انه ليس في زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا ما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يُجَرُّ اليه كما جُرَّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع في احدهما فلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القدير فاسى تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ، تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه انفا يعلم مما ذكرنا اننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او الذاتى كما هو رأى الحكيم فتقدم البارى سبحانه عليه لكونه موجدا آياه ليس

تقدّما زمانيا والا لزم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدّم ذاتي عندهم
 وقسم سادس عندنا كنقدّم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا
 ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة
 عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القَدَم عبارة عن ان يكون قبل
 كل زمان زمان^١ والا لم يتّصف به الباري تع وانه اى ما ذكرناه من انه تع
 ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي
 ولو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لا يزال كقوله تع انا ارسلنا نوحا
 وذلك اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة
 كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوئية الا ان حكمته تع اقتضت
 التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
 فحفظ ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم
 الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار
 آخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
 وسيكون موجودا في الابد وهو موجود في الآن لم نردّ به ان وجوده واقع
 في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلّق بها كتعلّق
 الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود ما جردات عقلية لم تكن ايضا زمانية
 ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل
 فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه
 الزمان المقصد الخامس في انه تع لا يتّحد بغيره لما علمت فيما تقدم
 اى في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه سبحانه لا
 يجوز ان يحلّ في غيره ولذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
 وانه ينشئ الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ
 فيه اذ لا بد في الحلّ من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما
 يحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى

المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولنزم ح مع
حاجة الواجب قدم المحل فيلزم المحالان معا وايضا اذا حل في شيء
فان المحل ان قبل الانقسام لنزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه
وهو بطل والاى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر
الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم
والاجسام متساوية في القبول لتركيبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما
التخصص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن التجزم
بعدم حلوله في البقعة والنواة وانه ضرورى البطلان والتخصر معترف به
وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحييزه تبعا لتحيز
المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان
الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه
ينتقص بصفاته تع فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك ، تنبيه كما لا يحل
ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات
وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في
هذين الاصلين يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى
النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما
دفعى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله
تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببذنه
اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
وج فاما ان يقال اعطاه الله تع قدره على الخلق والايجاد او لا ولكن
خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واکراما كما سمي ابراهيم
خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة
لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل لما سنبينه ان لا مؤثر

في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في
 خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل
 اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راي الاقتصار على بيان الفرق
 الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة
 الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
 فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه
 وفي طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي
 والاعراب فلا يمتنع ح ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق
 بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام
 والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتكاسوا عن اطلاق الالهية
 على ائمتهم وهذه ضلالة بيّنة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
 مخبط بين الحلول والاتحاد والصبط ما ذكرناه في قول النصاري والكل
 بط سوى انه تع خص اوليائه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من
 الصوفية الوجودية من ينكرة ويقول لا حلول ولا اتحاد ان كل ذلك يشعر
 بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا
 العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم ان يلزم تلك المخالطة التي لا
 يجترى على القول بها عاقل ولا مميز له ادنى تمييز المقصد السادس في
 انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج
 من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على
 شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له
 ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال
 ولم يجوز تجددها في ذاتها تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال
 يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابرار

الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجاوز
 تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريديّة والكاهية
 واما ابو الحسين فاثبت تجدد العالميات في ذاته تتبع الثاني الاضافات اى
النسب ويجوز تجددها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال انه تتع موجود مع
العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل
اتصاف البارى تتع به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا
 جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز اى جاز تجدده
 فانه تتع موجود مع كل حادث ويؤول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث
 فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه
 فقد اختلف في كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها
 فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل
 حادث هو من صفات الكمال قايم به اى يجوز ان يقوم به الصفات
 الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقا
 بل كل حادث يحتاج البارى اليه في الابدان اى في ايجاده للخلق ثم
 اختلفوا في ذلك لثابت فليل هي الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا
القول او الارادة في ذاته تتع مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى
 المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين وانتفخوا على
 انه اى للحادث القايم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث
 يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه
 ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تتع لجاز ازلا واللازم بط اما
 الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
 الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات
 في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول
 وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم

يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير
عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة
عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت
قابلية القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل
في القابليات المحصورة بين حاصرين وذلك مع واذا كانت القابلية من
لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية
فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى
بالحادث ازلا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما
بضلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا
تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف
الثاني من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فحلوه عنها نقص والنقص
عليه مع اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه
قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث
لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول
بان اللازم ما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة والمصحح هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث
وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما
في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فابن احدهما من الآخر وايضا
ما ذكرتموه منقوض ان لو لم وصح لزوم مثله في وجود العالم وايجاده
فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده
قطعا فيصح ان يكون العالم ازلما وهو مصح فلو لم من القابلية الازلية
امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال
القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية
فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية

الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في
الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال
لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن
بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس للركات
الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر
يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة
واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا ثم امتناع الخلو عن
مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه
واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير
متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير
متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان
هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير اليه
المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره
حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو ازل المسئلة ان لا معنى لقيام الحادث
بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك
فيكون مصادرة على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في
ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به
لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
لما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر
المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام
للحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وصد الحادث حادث وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات الاولى
ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا
يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

والثالث الأول من هذه المقدمات مشكلة ان لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلاثة الاولى الانتفاى على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وفي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع قلنا الحوادث تعلقه اى تعلق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها ان الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح للحدث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فى الصفة فتعين الاول فيصح قيام الصفة للحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة للحالقية وصفة العلم قلنا التغير فى الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغييره والحالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قال الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اى فى قيام الصفة للحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكراهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين البصرى يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج

مع عروض المعية والقبليّة المتجددتين بذاته تع كما مرّ نقد ذهبوا
 أيضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغير في الاضافات وهو جاييز
 كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعية ان تعلق الحكم ينتهي
 او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائي هو ان تعلق العلم والمريديّة
 والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما
 ثبت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام بالمعية
 والقبليّة ونظائيرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على صابط ينتفع
 به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة
 كالسواد والبياض والحيوة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
 واطافة محضة كالمعية والقبليّة وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
 بالنسبة الى ذاته تع التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
 مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه،
 المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض
 المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالوان مطلقا
 وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
 ونظائرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
 واما اللذة العقلية فنفاها الملبّتون واقيمتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم
 فمن ادرك كمالاته في ذاته التذّ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
 ثم ان كماله تع اجلّ الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون
 لذته اقوى الذات ولذلك قالوا اجلّ مبتهيج هو المبدء الاول لذاته تع
 والجواب لا نمر ان اللذة نفس الادراك كما مرّ واذا كان سببا للذة فقد لا
 يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون
 وجود القابل وان سلّم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه
 بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدّم هذا السؤال

الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطنة سليمة . المرصد الثالث في توحيدته تع افردته عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود آلهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بالتعيين لامتناع الاثنيينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعيين الداخلة في هوية كل من لذينك المتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز وانه مح ان يلزم ان لا يكون شىء منهما واجبا والمقدّر خلافه وهو اى هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودى ان ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدسّ وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدرة اى تم استدلالهم على هذا المطلب للليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعيين امرا ثبوته كىلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما ان قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم

الثانى من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذى ينضم اليه فيمتنع التعدد ح في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين فاز لولاه فاما ان يستلزم ويقتضى التعيين الوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعيين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علته له اولا يستلزم ولا يقتضى شىء منهما الآخر فياجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضى لهما معا حتى يتلازما لاجله فياجوز الوجوب بلا تعيين وانه مح ان يستحيل ان يوجد شىء بلا تعيين ويجوز التعيين بلا وجوب فلا يكون

الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من أن كل موجود فهو إما متحيز أو
 حال في المتحيز كما تشهد به البدهة والثاني لما لا يتصور في حقه تع
 والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الالهات والاحاديث
 دالة على كونه جسما والجواب للجواب ، المقصد الثالث في انه تع ليس
 جوهرًا ولا عرضًا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تع اما عند المتكلمين
 فلانه المتحيز بالذات وقد ابطالناه واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا
 وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده
 غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرًا عندهم ايضا
 واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى مجلته والواجب تع مستغن عن
 جميع ما عداه ، المقصد الرابع في انه ليس في زمان أى ليس وجوده
 وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان
 كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا ما اتفق
 عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة
 يُجرّ اليه كما جرّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عند
 مقدار حركة المحدّد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة
 وتوضيحه ان التغير التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
 عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو
 طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده
 تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع في
 احدهما فلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر
 فلا يتصور في القديم فمات تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ،
 تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه انفا يعلم مما ذكرنا
 أنّا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او الذاتى
 كما هو رأى للحكيم فتقدّم البارى سبحانه عليه لكونه موجداً ايّاه ليس

تقدّم زمانيا والا لزم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدّم ذاتي عندهم
 وقسم سادس صندنا كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا
 أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة
 عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ولا القدّم عبارة عن أن يكون قبل
 كل زمان زمان^٩ والا لم يتّصف به الباري تع وأنه أي ما ذكرناه من أنه تع
 ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي
 ولو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لا يزال كقوله تع انا ارسلنا نوحا
 وذلك اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة
 كلامه الازلي الى جميع الأزمنة على السوية الا ان حكمته تع اقتضت
 التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
 فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديما لزم
 الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار
 آخر لا أبوح بها ثقة بغفنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
 وسيكون موجودا في الابد وهو موجود في الآن لم نردّ به ان وجوده واقع
 في تلك الأزمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلّق بها كتعلّق
 الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجرّدات عقلية لم تكن ايضا زمانية
 ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل
 فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه
 الزمان المقصد الخامس في أنه تع لا يتحدّ بغيره لما علمت فيما تقدم
 اى في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه سبحانه لا
 يجوز ان يحلّ في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
 وأنه ينفي الوجود الذاتي وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ
 فيه ان لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغي بالذات ما
 يحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى

المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولنزم ج مع
حاجة الواجب قدم المحل فيلزم المحالان معا وايضا اذا حل في شيء
فان المحل ان قبل الانقسام لنزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه
وهو بطل والا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر
الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم
والاجسام متساوية في القبول لتكوينها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما
التخصص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن التجزؤ
بعدم حلولة في البقعة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به
وربما يحتج عليه بان معنى حلولة في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز
المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه لان
الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه
ينتقص بصفاته تع فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك ، تنبيه كما لا يحل
ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات
وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في
هذين الاصلين معنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى
النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما
دفعى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله
تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببذنه
اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
وج فاما ان يقال اعطاء الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن
خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واکراما كما سمي ابراهيم
خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة
لما بيننا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل لما سنبينه ان لا مؤثر

في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في
 خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل
 اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راي الاقتصار على بيان الفرق
 الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة
 الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
 فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه
 وفي طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي
 والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق
 بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام
 والقدرة التامة من الامة من تلك العترة ولم يتكاسوا عن اطلاق الالهية
 على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
 مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصاري والكل
 بط سوى انه تع خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من
 الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد ان كل ذلك يشعر
 بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا
 العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم ان يلزم تلك المخالطة التي لا
 يجترى على القول بها عاقل ولا مميز له ادنى تمييز المقصد السادس في
 انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اى قبل الشروع في الحجاج
 من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات من الجانبين على
 شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له
 ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال
 ولم يجوز تجددها في ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال
 يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابرار

الإنكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجاوز
 تجدد الاحوال مثل المدركة والسمعية والمبصرية والمريدية والكارهية
 واما ابو الحسين فاثبت تجدد العالميات في ذاته تتبع الثاني الاضافات اي
 النسب ويجوز تجددها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال انه تتبع موجود مع
العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل
 اتصاف الباري تتبع به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا
 جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز اي جاز تجدده
 فانه تتبع موجود مع كل حادث ويؤول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث
 فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه
 فقد اختلف في كونه محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها
 فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل
 حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات
 الكمالية الحادثة مطلقاً وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقاً
 بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الابدان اي في ايجادها للخلف ثم
 اختلفوا في ذلك الحادث فقليل هي الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا
 القول او الارادة في ذاته تتبع مستند الى القدرة القديمة واما خلف باقي
 المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبيين واتفقوا على
 انه اي للحادث القايم بذاته يسمى حادثاً وما لا يقوم بذاته من الحوادث
 يسمى محدثاً لا حادثاً فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المذهب وجوه
 ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تتبع لجاز ازلا واللازم بط اما
 الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
 الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات
 في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول
 وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم

يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات لازلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات للحصورة بين حاصرين وذلك مع اذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى بالحادث اولا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبية تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها اولا تستلزم صحة الطرفين اولا فيلزم صحة وجود الحادث اولا هذا خلف

الثاني من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوها عنها نقص والنقص عليه مع اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خالها عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم ما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمصح هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فايين احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض ان لو لم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاداه فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مصح فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية

الفعل والعائير فانها ارضية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ارضية المفعول لا في
الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال
لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن
بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات
الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح من الكمال الممكن له الا الى كمال آخر
يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة
واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن
مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه
واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير
متناهية فكان فقد ح اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير
متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان
هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير اليه
المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره
حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة ان لا معنى لقيام الحادث
بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك
فيكون مصادرة على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في
ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به
لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
لما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر
المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام
للحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات الاولى
ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا
يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

أَوَّلُ مِنْ هَذِهِ الْمَقْدِمَاتِ مُشْكِلَةٌ إِنْ لَا دَلِيلَ عَلَى صَحَّتِهَا فَلَا يَصِحُّ
بِهَا وَالرَّابِعَةُ إِذَا تَمَّتْ تَمَّ الدَّلِيلُ الثَّانِي وَانْدَفَعَ عَنْهُ حَدِيثُ
الْصِّفَاتِ أَحْتِجَ الْخَصْمُ بِوُجُوهٍ ثَلَاثَةِ الْأَوَّلِ الْإِتْفَاقِ عَلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ
صَمِيرٌ وَلَا تَنْصُورُ هَذِهِ الْأُمُورَ إِلَّا بِوُجُودِ الْمَخَاطَبِ وَالْمَسْمُوعِ وَالْمَبْصَرِ
دَقَّةً فَرُجِبَ حَدُوثُ هَذِهِ الصِّفَاتِ الْقَائِمَةِ بِذَاتِهِ تَعَقُّبًا قُلْنَا الْحَادِثُ
أَيُّ تَعَلَّقَ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الصِّفَاتِ وَأَنَّهُ أَيْ ذَلِكَ التَّعَلُّقُ أَضَافَةٌ مِنْ
أَنَّهُ فَيُجْزِزُ تَجَدُّدَهَا وَتَغْيِيرَهَا إِنْ الْكَلَامُ عِنْدَنَا مَعْنَى نَفْسِي قَدِيمٌ
بِذَاتِهِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الْمَخَاطَبِ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ تَعَلُّقُهُ وَكَذَلِكَ
عِ الْبَصَرِ وَالْإِرَادَةِ وَالكَرَاهَةِ الثَّانِي الْمَصْحُوحُ لِلْقِيَامِ بِهِ أَمَا كَوْنُهُ صِفَةً
هَذَا الْمَصْحُوحُ لِلْحَادِثِ أَوْ كَوْنُهُ صِفَةً مَعَ وَصْفِ الْقَدِيمِ وَهُوَ كَوْنُهُ غَيْرُ
بُورٍ بِالْعَدَمِ وَأَنَّهُ سَلْبٌ لَا يَصْلُحُ جُزْءًا لِلْمَوْثُرِ فِي الصِّفَةِ فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ
مَعَ قِيَامِ الصِّفَةِ لِلْحَادِثَةِ بِهِ قُلْنَا الْمَصْحُوحُ لِلْقِيَامِ بِهِ هُوَ حَقِيقَةُ الصِّفَةِ
دَائِمَةٌ وَهِيَ مُخَالَفَةٌ لِحَقِيقَةِ الصِّفَةِ الْحَادِثَةِ بِذَاتِهَا فَلَا يَلْزَمُ اشْتِرَاكُ
صِفَةِ الثَّلَاثِ أَنَّهُ تَعَصَّرَ خَالِقًا لِلْعَالَمِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ وَصَارَ عَالَمًا بِأَنَّهُ
جَدَّ بَعْدَ أَنْ كَانَ عَالَمًا بِأَنَّهُ سَيُوجَدُ فَقَدْ حَدَثَ فِيهِ صِفَةٌ لِحَالِقِيَّةٍ وَصِفَةٌ
لِعَالَمٍ قُلْنَا التَّغْيِيرُ فِي الْأَضَافَاتِ فَإِنَّ الْعِلْمَ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ لَهَا تَعَلُّقٌ بِالْمَعْلُومِ
غَيْرِ ذَلِكَ التَّعَلُّقُ بِحَسَبِ تَغْيِيرِهِ وَلِحَالِقِيَّةٍ مِنَ الصِّفَاتِ الْأَضَافِيَّةِ أَوْ مِنْ
نَقِيقِيَّةٍ وَالتَّغْيِيرُ تَعَلُّقُهَا بِالْمَخْلُوقِ لَا نَفْسَهَا قَالَ الْكَرَامِيَّةُ أَكْثَرُ الْعُقُلَاءِ
وَأَفْقُونَا فِيهِ أَيْ فِي قِيَامِ الصِّفَةِ لِلْحَادِثَةِ بِذَاتِهِ تَعَوَّنَ أَنْكَرُوهَ بِاللِّسَانِ فَإِنَّ
نَبَاطِيَّةً قَالُوا بِإِرَادَةِ وَكَرَاهَةِ حَادِثَتَيْنِ لَا فِي مَحَلٍّ لَكِنِ الْمَرِيدِيَّةُ وَالْكَارِهِيَّةُ
عَادَتَانِ فِي ذَاتِهِ وَكَذَلِكَ السَّامِعِيَّةُ وَالْمَبْصَرِيَّةُ تَحْدُثُ بِحَدُوثِ الْمَسْمُوعِ
الْمَبْصَرِ وَأَبُو الْحَكِيمِ الْبَصْرِيُّ يُثَبِّتُ عُلُومًا مُتَجَدِّدَةً وَالْأَشْعَرِيَّةُ يَثْبِتُونَ
نَسْخَ وَهُوَ أَمَّا رَفْعُ الْحُكْمِ الْقَائِمِ بِذَاتِهِ أَوْ انْتِهَاؤُهُ وَهُمَا عَدَمٌ بَعْدَ الْوُجُودِ
بِكُرُونَانِ حَادِثَيْنِ وَالْفَلَّاسِفَةُ اثْبَتُوا الْأَضَافَاتِ أَيْ قَالُوا بِوُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ

مع عروض المعية والقبليّة المتجددتين بذاته تع كما مرّ نقد ذهبوا
 أيضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغيير في الاضافات وهو جايز
 كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي
 او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائي هو ان تعلق العلم والمريديّة
 والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تاجدد الاحوال في ذاته كما
 ثبت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام بالمعية
 والقبليّة ونظائرها فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع
 به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة
 كالسواد والبياض والحيوة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
 واطافة محضة كالمعية والقبليّة وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
 بالنسبة الى ذاته تع التغيير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
 مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز التغيير في نفسه ويجوز في تعلقه
 المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض
 المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالّة مطلقا
 وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
 ونظائرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
 واما اللذة العقلية فنفاها الملبون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم
 فمن ادرك كمالا في ذاته التذّب به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
 ثم ان كماله تع اجلّ الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون
 لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجلّ ممتّيج هو المبدء الاول لذاته تع
 والجواب لا نمر ان اللذة نفس الادراك كما مرّ واذا كان سببا للذة فقد لا
 يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبّب دون
 وجود القابل وان سلّم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه
 بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدّم هذا السؤال

الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطنة
 سليمة . المرصد الثالث في توحيد^ه تع افرد^ه عن سائر التنزيهات اهتماما
 بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود آلهين اما للكماء فقالوا
 يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
 الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بالتعين
 لامتناع الاثنيينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين
 الداخلة في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب
 هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مع ان يلزم ان لا
 يكون شئ منهما واجبا والمقدّر خلافه وهو اى هذا الوجه مبنى على ان
 الوجوب وجودى ان ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم
 الدسست وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
 والصدرة اى تم استدلالهم على هذا المطلب للليل وحصل لهم مقصودهم
 الذى راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية
 ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن
 منعهما ان قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم
 الثاني من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى
 للتعين الذى ينضم اليه فيمتنع التعدد ح في الواجب اما الاول وهو ان
 الوجوب هو المقتضى للتعين فان لولاه فاما ان يستلزم ويقتضى التعين
 الوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
 عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذى هو عين الذات يجب
 ان يكون متقدما على ما عداه علته له اولا يستلزم ولا يقتضى شئ² منهما
 الآخر فياجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث
 مقتضى لهما معا حتى يتلازما لاجله فياجوز الوجوب بلا تعين وانه مع
 ان يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون

ذلك التعيين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو
 أيضا بناء على أن كون الوجوب أمرا ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية
 وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما
 علمت أن الماهية المقتضية لتعيينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك
 لم يتعرض له وأما المتكلمون فقدوا بامتنع وجود الآلهين مستجمعين
 لشرايط الالهية لوجهين الأول أن لو وجد آلهان قادران على الكمال لكان
 نسبة المقدورات اليهما سواء أن المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
 لأن الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية فيستوى النسبة بين كل مقدور
 وبينهما فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين أما بهما وهو بط لما بيننا من
 امتناع مقدور بين قادرين وأما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو
 تعدد الآله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد الحالين أما وقوع
 مقدور بين قادرين وأما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين إذا أراد
 أحدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده أو تمتنع وكلاهما مح
 أما الأول فلأننا نفرض وقوع ارادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
 مح فيلزم أما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الصديين وأما لا وقوعهما فيلزم
 ارتفاعهما فيلزم عاجزهما لعدم حصول مرادهما وأيضا يلزم اجتماعهما لأن
 المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو حصول مراد الآخر لا قدرته
 عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وأيضا فإذا
 فرض ما ذكرناه في ضدهن لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المبح وهو
 ارتفاعهما معا وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا
 يكون قادرا كاملا فلا يكون آلهما وأما الثاني وهو أن يمتنع ارادة الآخر
 ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو لذاته
 يمكن تعلق قدرة كل من الآلهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته
 وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته به فيكون هذا عاجزا

فلا يكون آلهة فـ لانه خلاف المقدّر وقد مرّ انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد وأعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة آلا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود آلهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملايكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو آله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشرا بالضرورة فلكل واحد منهما فاعل على حدة فالمانوية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدام الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حتى قادر سميع بصير والمajos منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أقرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره كما ينبت عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بـلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصح آلهة كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مالا واكثر اقناعا • المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاولى في اثبات الصفات لله تع على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تأسى بهم الى ان له تع صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدره مريد

برادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير بصير حتى بحياة وذهبت
 الفلسفة والشيعة الى نفيها أى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو
 عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في
 اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يظلف عليه شيا ومنهم من
 لم يجوز خلوة عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتى في كل مسألة
 مسألة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الاول
 ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغيب على الشاهد فان
 العلة والحد والشرط لا يختلف غايها وشاهدا ولا شك ان علة كون
 الشىء عالما في الشاهد هى العلم فكذا في الغيب وحد العالم ههنا من
 قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا
 ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على هذا سائر الصفات
 وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اى
 القاميس كما وقع في كلام الآمدى قايل ومعتزف باختلاف مقتضى الصفات
 شاهدا وغايها فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها اليجاد بخلافها في
 الغايب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال في
 باقى الصفات فان ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح
 القياس كيف وقد يمنع ثبوتها اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها
 في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي
 مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثانى لو كان مفهوم كونه
 عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة
 الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات بمثابة
 حمل الشىء على نفسه واللازم بطل لان حمل هذه الصفات يفيد فايده
 صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته وانما بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية
 قطعاً تعين الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم
 اعنى مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذه الدليل نعم لو تصورنا أى مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وامكن حمل احدهما أى الوصف على الذات دون حمل الاخرى الذات عليها حصل المظ وهو زيادة الوصف على الذات ولكن اتى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتيهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضرورى البطلان وكذا الحال فى باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول أى الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول ومنشاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تع مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذاتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وهى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه انا حَقَّق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها عن الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة

على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً
لها ايضاً لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نمر بطلانه وقد
تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلاثة الاول ما مر من
ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضاً من ان
الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني
عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا
يعنى نفاة الاحوال ليست امراً وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على
جواب النفي عليها بانها واجبة وانحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تع
وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها
واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد
بوجودها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة
اخرى واجبة ايضاً بهذا المعنى اعنى صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه
بيننا ان نحسن تجوزها وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية
واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير
قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره الذى هو
تلك الصفة وهو باطل اتفاقاً والجواب ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة
الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه
وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى ذكرناه فصوروه اولاً حتى نفهمه
ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان الحال هو استفادته صفة كمال من
غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى
لا الاول لكن يتجه ان يقال تائيره تع فى صفة القدرة مثلاً ان كان بقدرة
واختيار لزم محذوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب
لزم كونه موجباً بالذات ولا يكون الايجاب نقصاناً فجاز ان يتصف به

بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا ، المقصد الثاني في قدرته تع وفيه بحثان الاول في انه تع قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملبّيون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فَعَل وان لم يشاء لم يفعل فهو متّفَق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدّم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدّم الثانية ممتنع الصدق فكُلّتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ تع واثار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحوادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تع موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك للحادث الموجد الى المؤثر الموجد او يستند فان لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى وان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهى اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مع اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للنس في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك للحادث الصادر بلا

واسطة عن القديم الذى يوجب بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة
والثاني بما علمت من ان الممكن الحوادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر
في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتختلف
اللازم عن الملزوم مع وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان
وجود ذلك الحوادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص
وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري تع موجبا بالذات
لزم قدم الحوادث والثاني بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر
الموجب القديم يجب ان يكون قديما ان لو حدث لتوقف على شرط
حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحوادث
يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وح تسلسل اى لزم التس في الشروط
الحوادث متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مح واعلم ان هذا الاستدلال
الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقتين الاول ان
يبين حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته ان لولا ذلك لجاز ان يصدر
عن الباري على تقدير كونه موجبا قديما مختارا ليس بجسم ولا
جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب
الباري قدم الحوادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لا نهاية لها بذاته ان لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه
موجبا حادث مشروط بصفة حادث قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى
وهكذا الى غير النهاية وانا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت
ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال
المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا
تسلسل الحوادث فان المصادر بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعاً
لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقتين ان
يبين في الحوادث اليومية انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى

نهائية محفوظا استنادا كذلك بحركة دائمة ان على تقدير هذا الاستناد
 جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقيضا لوجود الحوادث اليومية على
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعلقة مستندة الى تلك الحركة
 السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التس في الامور المترتبة
 اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي
 القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فاعتبار استمرارها
 جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور
 الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يَجْزُ هذا الاستناد فلو كان الباري
 تع موجبا لكان الحوادث اليومية المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
 قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل
 ان يقول ذلك البرهان المبدع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول ان لو جاز
 قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهي لم
 يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز
 ان يكون ذلك القديم مختارا كما مرّ واما على الثاني فلجواز استناد
 الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهي وليس يلزم على شيء من
 هذين تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع
 كون الباري تع موجبا واما غير تام في المؤثرة لتوقف تأثيره فيه على
 شرايط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما
 تقدم من المباحث خليف بان يسهل عليك ذلك اى بيان الامور
 المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيما مرّ من المسلك العام
 في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام
 مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير
 النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تع بوجوه
 كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبّر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه
 يعملون وبه يصلون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا ان
 تعلّق القدرة منه باحد الصديقين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل

معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها
 بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى
 الصديق على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه يستد باب اثبات
 الصانع ان يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح
 وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر ح مستجمع لشرايط التأثير لان الواجب
 ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو بط لان اثر
 القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به
 الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب
 بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التمس في
 المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها
 لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع
 كما بينا في طريق الهارب وقدحى العطشان وقولكم اولا فيستغنى
 الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر
 بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح
 المؤثر فيه ان بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجمله فالترجح
 الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اى
 بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحت صحتته اى من صحة الاول
 صحة الثانى الا يرى الى ان بديهية العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف
 ولذالك لم يذهب الى صحتته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع
 الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها
 ويقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم
 الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه
 بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور
 الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
 في الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دايما ان نسبته الى

اللازمة سواء واما القادر الذى هو مؤثر تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد للحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعللة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحاجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجح الحوادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته مع فوجود ذلك الحوادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اوردته فى صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وح فاق فرق يكون بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تتعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تتعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما فى الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تتعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما ويمتنع فى الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرايط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرايط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبداء لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تتعلق قدرته وارادته وتأثيره

المتفرع على ذلك التعلق وأن قيل هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال
 القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء فإنها لو تعلقت بأحدهما فقط
 كانت إيجاباً لا قدرة والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً لكونه نغياً صريحاً
 فلا يستند إلى شيء وح لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً فلا قدرة أصلاً
 قلنا لا نمر أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثراً فإن عدم المعلول
 مستند إلى عدم علته كما أن وجوده مستند إلى وجودها وأن سلمناه
 أي كون العدم لا يصلح أثراً فالقادر من أن شاء ففعل وان لم يشاء لم
 يفعل لا أن شاء فعل العدم فالعدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل
 معنى استناده إليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا
 أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل ففعل وان شاء أن لا يفعل لم
 يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود
 فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً فروع على اثبات القدرة كما هي
 عندنا أي أن يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الأول القدرة
 القائمة بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تع
 وقد مر بطلانه وكانت أيضاً واقعة أي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في
 هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل
 الحوادث وهو باطل وإذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لأن القدرة
 الأخرى حادثة أيضاً أن المقدّر حدوث القدرة القائمة بذاته تع فيستند
 إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدر إلى ما لا ينتهي وهو أيضاً مع الثاني
 أنها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على
 الفرع الأول إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما بط أما الأول فلأن
 القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم وأما الثاني فلأن
 نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من
 صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر
 غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل

الصُّلوكي وهو بط لان وجود ما لا يتناهى مع مطلقا وقد تبين لك
ضعف تساوى نسبة الاهداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس
الامر مم وعندك لا يفيد ويؤيد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر
الصفات ان تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما
نُبّهت عليه بل يجب ان يكون بالاجاب فانا صدرت عنه القدرة
الواحدة بالاجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب
اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناهية اى ليست موصوفة
بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا
كم ثم ان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي
واما تعلقا فمعناه اى معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له
ومعنى لاتناهي ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اى
بما وراء ذلك لحد وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهي فمتعلقاتها
متناهية بالفعل دايم غير متناهية بالقوة دايم وهذه الاحكام الثلاثة
التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها يعنى ان كل واحدة من سائر
الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية فصفا العلم قديمة وواحدة
وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات
اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من
الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ، تنبيه القدرة صفة زائدة على
الذات لما بيننا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة
على نفية بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها
لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلّة المشتركة ولا مشترك
بينها سوى كونها قدرة فلو كان له تع قدرة لم يصلح لخلق الاجسام

لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعدل
 المختلفة جايئ عندكم فان القبح عندكم حكم واحد وقد علمتموه
 بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية
 معللة عندكم بخصوصيات الرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
 في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير
 موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا
 يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
 اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها
 الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب ان كانت
 القدرة مثلها اى مثل احدى القدر التى في الشاهد لم تصلح قدرة
 الغايب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من
 مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح كذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها
 للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم
 صلاحيتها لما ذكر الباحث الثاني في ان قدرته تع تعم سائر الممكنات
 اى جميعها والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد
 صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
 الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
 فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على
 ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفى
 محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
 الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
 لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
 بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز
 ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق
 القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون

آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
 قبيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
 للحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار
 ان مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على
 ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعنى عموم
 قدرته تع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فربى متعددة كما سيتلى
 عليك الاولى الفلاسفة الالهيين فانهم قالوا انه تع واحد حقيقى فلا
 يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه
 بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه ؛ الفرقة الثانية
 المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هى
 المدبرات امرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات
 الواقعة في جوف فلک القمر وجودا وعدما مع مواضعها اى مع مواضع
 الكواكب في البروج وادضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واطهرها ما
 نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد
 والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها
 فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان
 الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحققت التخلف كما في توهمين
 احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال
 بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة
 واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام
 البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في
 الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم
 على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية

في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة
 اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكمنا بحثنا وكذا الحال في جعل بعض
 البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج
 شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على
 تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نرد ونقول الفلك ان كان بسيطا
 فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة ال مبناه
 ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة
 المشاهدة والمرصودة منها تقتضى محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة
 تكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها
 حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية
 لانها مبنية على الهيئات المتخيّلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف
 ولا رجوع فكيف ثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت
 بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوبة بالثوابت المتخالفة
 في الطبايع والعمرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة
 الطبيعية بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتها
 وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة
 بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت
 تعتير من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان
 يقال فيه كواكب صغار غير مربية فتختلف آثار السيارة بحلولها في
 البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج
 المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب
 متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام او الآثار قلت تلك
 الكواكب تنزل عن المسامنة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من
 برج الى اخر وهو بط عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بحجم

معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك ان لو كانت بسيطة لهم
الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعنى بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام ، الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم
المجوس فانهم قالوا انه تع لا يقدر على الشر والا لكان خيرا وشررا معا
فلذلك اثبتوا الهن كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم التالى فانه تع
خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرير عليه كما لا
نطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد
الامرئين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير
اى ذلك مقتضى نحييزته اى طبيعته والغالب على هيئته اى دأبه
وعاداته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تع توقيفية ، الفرقة
الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم
بقبحه سفة ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب
انه لا قبح بالنسبة اليه فلن الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه
اراد وان سلم قبح الفعل بالمقياس اليه فغايبته عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه ، الفرقة الخامسة ابو قاسم
البليخي ومتبعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة
مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفة خال عنها
او مشتمل على متساويتين منهما والكل منح منه تع والجواب انها اى ما
نكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدوره
بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز
ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا
ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقايل ان يقول ما صدر عنه من امثال
افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير

يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه خالٍ عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتتبعه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبد انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك ، الفرقة السادسة للجائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تع فعلا من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فتجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلاقه لا يقال يقع مقدور الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاولان والجواب انه مبنى على تأثير القدرة للحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا المقدور مع بل الله تع اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع تأثير قدرة العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عاجز وذلك ينافي الالهية دون العبودية ، المقصد الثالث في علمه تع وفيه بحثان الباحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الكماة وانما نفاه شذوذة من قدماء الفلاسفة لا يعجاب بهم وسند كره لكن المسلك في اثبات كونه تع عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تع متقن اى مُحْكَم خالٍ عن وجوه التحلل ومشمول على حكم ومصالح متكررة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعنى اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من

الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان
 واعضائه التي قد كُسرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله
 متقنا كان عالما فضروري وينبئ عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن
 الغاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة ان كاتبه
 عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر
 الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافقة للمصلحة من
 جميع الوجوه فممن أن فعله متقن ان لا شيء من مفردات العالم ومن
 مركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خلا ويمكن تصوره على وجه
 اكمل مما هو عليه او الموافقة للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على
 العلم ان ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان موثرا عالما او
 لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا ثالثا فبيننا لنا ما هو وكيف يدل على
 علم الفاعل ونقول ايضا انه اى دليلك على اثبات علمه منقوص بفعل
 النحل لتلك البيوت المستدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها
 للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين
 المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المصاعط وهذا
 الذى ذكرناه لا يعرفه الا للذائق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت
 ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى بلا
 آلة مع انه لا علم لهما بما صدر عنهما وما يتضمنه من الحكيم والجواب
 عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب
 العجيب الذى يتخير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح
 والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا في مثال
 الكتابة والخطاب ان لا نشترط في الدلالة على العلم خلوه من كل خلل

واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم
 بأفصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني أنا لا نم عدم علم النحل
 والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما العلم بذلك
 الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ما هو مبداء لذلك الفعل
 المسلك الثاني أنه تعالى قادر لما مَرَّ وكل قادر فهو عالم لأن القادر هو الذي
 يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم لا يقال كون كل قادر
 عالما ثم أن قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة
 وكثير من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا وإذا جاز ذلك جاز صدور
 الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلّة والكثرة لانا نقول لا
 ثم الملازمة أن الضرورة فارقة فانها تاجز صدور قليل من المتقن عن
 قادر غير عالم ولا تاجز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدا
 للقدرة فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى أيضا
 مسلكان الأول أنه مجرّد أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مَرَّ في
 التنزيهات وكل مجرّد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف
 على المتقدمين الثاني أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداها أما
 الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة، من العلائق المادية للشيء
 المجرّد القاييم بذاته وهو حاصل في شأنه تعالى لأن ذاته مجرّدة غير غايية
 عن ذاته فيكون عالما بذاته وأما الثاني فلأنه مبداء لما سواه أي لجميعه
 أما بواسطة أو بدونها والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما
 بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الأول منع الكهوى القائلة بأن
 كل مجرّد عاقل للمفاهيم الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مَرَّ ضعفه
 ويرد على المسلك الثاني أنا لا نم أن التعقل ما تكرّم وتعريفه بذلك
 لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان أن غايته أنهم

يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى صرحوه به ولكن من أين لهم أن الحالة
التي نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقة ذلك الذى ذكره لا بد
من دليل سلمناه اى سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز
أن يشترط فيه التغير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء
هو عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الخواص فانها لا تدرك انفسها مع
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمناه اى عدم اشتراط التغير
لكن لا ثم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم
بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم
لوازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه
معلولهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذى هو علة وعلم انه علة له
اى للشيء الآخر الذى هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من
وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم
يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته للحاضرة عنده ولا يدل على
ثبوت العلوم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم
تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم
بالكلييات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان
ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان
الا علما كلييا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول أو علم
بعلمته كما استفيد من الثانى يعلم علما كلييا فان المعلوم ماهية كذا اما
وحدها كما في المسلك الاول أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك
الثانى والماهية كلية بكونها معللة بكذا كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى
مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل
تأمل فانهم زعموا ان العلم العام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام
بخصوصيات معلولاته الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وانعوا ايضا

انتفاء علم الله تع بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم وهنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمتنوعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فان كان عالما ببعضها كان عالما بأكملها والمخالف في هذا الاصل ايضا فربى ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبية والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مح لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبية محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبية الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما مكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اى كون العلم نسبية محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا بذاتنا جازى لتركيب في انفسنا بوجه

من الوجوه أى سواء كان تركيبيا خارجيا او ذهنيا وكلامنا فى الواحد الحقيقى الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعاً بخلاف المركب ان فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتأتى النقص به لانا نقول احداً على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط ان قد تحقق النسبة

بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغير يكفيها ، الثانية من

تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه ان يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه

بنفسه وقد بينا امتناعه فى مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ

وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به أى بانه عالم وذلك بما لا خفاء فيه

فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون

احداً عالماً بالمجسطى والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم

به وان التفت الى ذلك وبالع فى الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان يثبت المدعى لان امكن المبح مع والجواب انه ان امتنع منه

تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التى ذكرتموها انما هى فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالى المتضمن

لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكره من اثبات

انه لا يعلم نفسه ، الثالثة من الفرقى المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشىء غير العلم بغيره اى بغير ذلك الشىء من الاشياء الآخر والا فمن علم شىء علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو بطل واذا كان العلم بشىء مغايرا للعلم بشىء اخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متعلقة غير متناهية هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك مع بالتطبيق والاجواب انه اى ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اى تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة ، الرابعة من تلك الفرقى من قال انه تع لا يعقل غير المتناهى ان المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناهى والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناهى يعنى ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعنى اللاتناهى امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناهى والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهى لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملته فالنزاع في غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثانى المعقول كل واحد واحد من غير المتناهى وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضّر

في تمييز كل واحد واحد عدم تمييز الكل من حيث هو كل ولما لزوم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تع تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال ولحق ان نقول لا نم ان العقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتمييزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه مم لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحد ، الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم للجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة ان قد اجتمع فيها الممانعان بخلاف للجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تع وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جازي وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدهما الى علم اخر متجدد يعلم

به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والبارى تع يمتنع عليه الغفلة
فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغيير المعلوم
من عدم الى وجود تغيير في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ من قول
الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اى واقعا في زمان كعلم احدنا
بالحوادث المختصة بزمانه متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث
في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او
مستقبلا واما علمه تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمه حال
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء
منه ان الحال معناه زمان حكى هذا والماضى زمان هو قبل زمان
حكى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكى هذا فمن كان علمه
ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة في فيها لا من حيث ان
بعضها واقع في الحال وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل فان العلم
بها من هذه للثبوتية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى
جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا
اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء
فالموجودات من الاول الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان
واكس وسيكون بل في حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلاثة ان لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكلييات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه
يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توقعه بعضهم من ان علمه محيط

بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
 كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما
 توهموه كما سبقنا اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك
 الذى ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
 واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة
 فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اى المعلومات يستدعى
 اختلاف العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
 بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا
 فضلا عن التناقض بين شرطيهما وقد يعتر عنه اى عن الوجه الثانى بان من
 علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد فى بيت مظلم
 مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل تلك الظلمة دخول غد لم يعلم
 انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر
 نعم لو انقصر الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من
 هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون ج هذا العلم متفرعا على العلمين
 السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى
 فى الاربعين لان محصله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس
 مشروطا بالعلم بما جرى الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط
 به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم
 بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر
 به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه
 وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو
 معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد
 رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم
 بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم

فثبت ح تغير العلمين ابتداءً وبشهاد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغيرا لتناقى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتناقى وصفي المعلوماتية والجهولية المعتبرين في الوجه الثالث وقد عدّه الامام الرازي وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة التزم وقوع التغير في علم الباري تع بالمتغيرات وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها وينزل عند زوالها ويحصل علم اخر وردّ عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري تع في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تع عنه ، السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شىء فاذا علم شىئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شىء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شىء اخر ويلزم التسلسل في العلوم والاجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مرّ غير مرّة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شيتين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشىء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تع قايسة به لما مرّ من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكسر المعتزلة بوجوه الاول لو كان له تع علم فاذا تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلها لان كل علمين

تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم إماماً قدمهما
 معا أو حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل
 في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فاذا تعلق عالميته مع بشيء وتعلق
 به عالميته من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم أو الحدوث
 فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع
 هذا النقص عالميته مع تعلق الذات بالمعلوم وعالميته تعلق العلم بالمعلوم
 فليس اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب
 انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل ان المختلفات بل
 المتصادقات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على
 تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى
 معرفة تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا توقف كما في سائر الاشياء التي
 لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم
 والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده
 مع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد
 ان يتميزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدءا لحكم مختص الثاني
 من الوجوه انه مع عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته
 فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير
 العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافية
 فياجوز لاتناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير
 كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه وتتسلسل
 العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد
 وله تعلقات بمعلومات لا تتناهي من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار
 دون الذات الرابع لو كان مع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط اتفاقا
 ببيان الملازمة قوله مع وفوق كل نفي علم عليم والجواب المعارضة بقوله
 وما تحمّل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه

وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر أن الله عنده علم الساعة كيف وأنه أى قوله وفوق كل ذى علم عليهم دليل لفظى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى تع ليوائف ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه ، المقصد الرابع فى أنه تع حتى هذا لما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لأنه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد اطبقوا أيضا عليه أى على أنه عالم الا شريطة لا يُعْبَأَ بهم كما عرفت وكل عالم قادر فهو حتى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لأنها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة أن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وإن كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعانى فى حقه تع فقالوا انما هى كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وبنى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة ان لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين المذكورتين ترجيحاً بلا مرجح واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله ولحق أن ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم أن ليس جعل ذلك الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها أى جعل ذلك الامر انثى نظراً الى

قوله ليس صالحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصالحة فعليه بالدليل ، المقصد الخامس في انه تع مرید وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ثم تقریرها وتحقیقها بالبرهان ثانیا فقال الحكماء ارادته تع هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تع بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخیر في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول للحق وقال ابو الحسین وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والملاحظ والعلاف وابی القاسم البلخی ومحمود الخوارزمی ارادته تع هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسین بالداعية ولما استحال انطق والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسین وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسین النجّار انه اى كونه مریدا امر عدسى وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبی هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبتها الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على

الآخر لا بمزج هـ وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما
 والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع
 شىء فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه
 فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث
 يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا ان لا يصلح شىء منها
 للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها
 الى الصدين والى الاوقات سواء ان كما يجوز تعلقها بهذا الصد يجوز
 تعلقها بالصد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز
 ارادة وقوعه فى وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من
 مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل
 قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الصدين والى الاوقات حتى يلزم
 التسلسل بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها
 المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلققت الارادة لذاتها
 باحد جانبي الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك للجانب
 فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع للجانب الآخر وح يلزم الايجاب
 وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشىء بالاختيار
 لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد
 الصدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها
 متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين
 ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة
 الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة
 وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة
 بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم
 الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما
 يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق

تصويره فتدكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا والبحث الثاني ارادته تع قديمة ان لو كانت حادثة فلا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التنس في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى للجائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قديمة بذاتها لا بذاته تع فكانه مأخوذ من قول للحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادات المعدّات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعدّ يخص وقوع المقدر على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدّات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحوادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه ان لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تع التجاؤا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تع ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التنس في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تع قد مرّ بطلانه خاتمة^٨ في ضبط مذاهب المتكلمين

في كونه تَع مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تَع مريدا اما ان
 يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان
 يكون امرا سلبيا وهو احد قول النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا
 مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته
تَع وهو القول الآخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم
قائم بذاته تَع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تَع
 وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار
 من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تَع ولم نر احدا ذهب اليه وبطل
 الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا وبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا
 لانه غير مغلوب وبطل الخامس والسادس لزوم التمس في الارادات وبطل
 الخامس خاصة انه لا يقوم للملث بذاته تَع والسادس خاصة انه يلزم
 عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا
 كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تَع مريدا بها اولى من كون غيره
 مريدا بها وكون ذاته تَع لا في محل كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه به
 لان كونه لا في محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ، المقصد السادس في
 انه تَع سميع بصير السمع دل عليه وهو ما علم بالضرورة من دين محمد
 عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات
 الدينية والقران وكذا الحديث علو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
 لانه معلوم ضرورى فلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تَع حتى وكل حتى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صنع اتصافه بصفة
 اتصف بها او بصددها وَصَدَّ السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من
 صفات النقص فامتنع اتصافه تَع بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر

وينتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حتى بحياة
مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع ان حيوته
مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا
لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والغفلة مع صحتها
علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو
ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر
اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء
القابلية فانه ليس بنقص عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها
بيننا المقدمة الثالثة ان الحل لا يخ من الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل
عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال من الالوان والطعوم المتضادة
كلها المقدمة الرابعة انه منزوع عن النقايس كلها والعمدة في اثباته
الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوايب النقص وح فليعول عليه
اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء ان قد اطيعوا على انه تع سميع
بصير وان اكنفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحاجة
الاجماع الدال على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث
التي تدل على حاجية الاجماع بالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى
منها اي من الظواهر الدالة على حاجية الاجماع ان يتنازع على هذه
اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات
المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل
للمسئلة مع التشبث بالضعف وان اثبتناها اي حاجية الاجماع بالعلم
الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن
فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك
بالاجماع ثم التمسك في حاجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طليل

بل نقول ابتداءً هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيهاً قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعنى السمع والبصر وسائر أخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطالناه باننا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم ابصرناه فاننا نجد بالبداهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار واللمس في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهولاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي الحصل اتفق المسلمون على أنه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبة وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع للحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمناً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تع بوجهين الاول انهما تأثر للجاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الاحساسات وأنه أى التأثير المذكور مع في حقه تع والجواب منع ذلك ان المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير أو مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم أنه في الغايب كذلك فان صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطاً به الثانى اثبات السمع والبصر

في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج^٥ عن المعقول والجواب ان انتفاء
 انتعلف في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان
 خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلاً في ذلك
 الوقت ، المقصد السابع في انه تع متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء
 عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه
 تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام
 فثبت المدعى فان قيل صدق رسول الله موقوف على تصديق الله اياه
 ان لا طريقة الى معرفته سواء وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه
صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تع فاذا قد توقف صدق
الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله تع سبحانه به اى بصدق الرسول
دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وثق دعواه
 فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران
 الذى دعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً اخر ثم ان ههنا قياسين
 متعارضين احدهما ان كلام الله تع صفة له وكل ما صفة له فهو قديم
 فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في
 الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تع حادث فافترق المسلمون
 الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة
 منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان
 ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا في احدى مقدمتى الاول على التفصيل
 المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحناابلة كلامه تع حرف
 وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً
الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا بطل بالضرورة فان حصول كل حرف من

الحروف التي تتركب منها كلامه على زعمهم مَشْرُوطٌ بِانْقِصَاءِ الْآخَرِ مِنْهَا
فَيَكُونُ لَهُ أَيْ لِلْحَرْفِ الْمَشْرُوطِ أَوَّلٌ فَلَا يَكُونُ قَدِيمًا وكذا يكون للحرف
 الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب
 منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره أو اجتماعها معا فيها
 فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا للحنابلة في أن كلامه حروف
 وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تع لتجويزهم
 قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس
 الأول وقالت المعتزلة كلامه تع أصوات وحروف كما ذهب إليه الفرقتان
 المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع بل يخلقها الله في غيره كاللوح
 المحفوظ أو جبرائيل أو النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب إليه
 الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا
 في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تع صفة له وهذا الذي قالت
 المعتزلة لا ننكره نحسن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
 وعدم قيامه بذاته تع لكننا ثبتت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس
 الذي يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تع
 فمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات أن قد تختلف
 العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل
 نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ أن قد يدل عليه بالإشارة
 والكتابة كما يدل عليه بالعبارات والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس
 واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير
 المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير
 الذي هو العبارات ونزعم أنه أي المعنى النفسى الذي هو الخبر غير العلم
 أن قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وأن المعنى
 النفسى الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد
 كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فان مقصوده مخبر الاختبار دون الاتيان

بالمأمور به والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد
أن لا يفعل المأمور به ليظهر عسدره عند من يلومه واعتراض عليه بأن
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته ان لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة
الخبير والامر صفة ثالثة مغادرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزع انه
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال المص ولو قالت المعتزلة انه
اى المعنى النفسى الذى يغير العبارات في الخير والامر هو ارادة فعل
يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير
سببا لا اعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة
فعل كذلك موجودة في الخير والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتأخر عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم
او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغادر
للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكنى لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان
مدلول العبارات في الخير راجع الى العلم القايم بالمتكلم وفي الامر راجع الى
ارادة المأمور به وفي النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى
مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذى قررناه لك
فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تع وهو خلق الاصوات والحروف
الدالة على المعانى المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تع فنحن
نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبتته
من الكلام النفسى المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم
ينقوا قدمه الذى ندعيه في كلامه تع فصار محال النزاع بيننا وبينهم
نفى المعنى النفسى واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما
تفيدهم بالنسبة الى الكنايلة القايدين بقدوم الالفاظ واما بالنسبة اليها
فيكون نصبا للدليل في غير محال النزاع واما ما دل على حدوث القرآن
مطلقا بلا تقييد بالنفسى او اللفظى فاحيث يمكن حمله على حدوث

الالفاظ لا يكون لهم حاجة علينا ولا يجدى عليهم اى لا يعطى عليهم
فايدة وجدوى بالقياس اليها الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على
العلم والارادة وح ينفعهم ان على هذا التقدير ينحصر القران في هذه
الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في
تلك الادلة المطلقة لكننا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب
عنها تدميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالف الاوهام

وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا
مامور ولا سامع فيه سفة فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان
كلامه تع قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم
في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما
يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان
للحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يומר به وان ينهى عنه فيلزم
تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا
هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصلح ان
يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفة الذى
ادعيتهموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفة فيه كطلب التعلم
من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدا في باطنه هو العزم على
الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفة واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفا بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء
محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد
يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق
ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل
مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام
اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة

لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تس على ما مرّ وأما المنقول
فوجوه الأول القرآن ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله تع وأنه لذكر
لك ولقومك مع قوله تع ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون
القرآن محدثا أثباتي قوله تع انما أمرنا اذا أردنا شيئا ان نقول له كن
فيكون ان معناه اذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من
كلامه متاخرا عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزأ له ويكون
حاصلا قبيل كون الشيء أي وجوده بقرينة الغاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر عن الإرادة الحادثة في
المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب للحدوث خصوصا اذا كان ذلك
الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكاين للحادث بمدة
يسيرة فظاهر أيضا دلالتة على الحدوث الثالث قوله تع وإن قال ربك
للملائكة وإن ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الطرف مختصا
بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته
ثم فصلت فانه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء
متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله أنا أنزلناه قرآنا عربيا يدل على أن كلام
الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل
حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على أن كلامه مسموع
فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه أي
القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا
للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها وألا أي وإن لم يكن
مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به
أي بذلك المدعى وتصديقه السابع انه أي القرآن موصوف بأنه منزل
وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على

صفاته القديمة القائمة بذاته تَع الثَّامَن قوله عليه السلام في دعائه
يا ربّ القرآن العظيم ويا ربّ طه ورس فالقران مرّوب كلاً وبعضاً والمرّوب
 محدث اتفاقاً التاسع انه تع اخبر بلفظ الماضي نحو اَنَا اَنْزَلْنَاهُ اَنَا اَرْسَلْنَاهُ
 ولا شك ان لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لانه
 اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر
النسخ حَق باجماع الامة وواقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما
 يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل
 هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة ولحق ما اختاره المص
 والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى
 على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مرّ تحقيقه تنبيه^٥ كلامه تع واحد
 لما مرّ في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او
 بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما
 الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا
 تتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
 بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه
 مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون
 امراً وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الانقسام المذكورة
 وقال ابن سعيّد من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفاً بشيء من
 تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال وأورد عليه انها انواعه فلا
 يوجد دونها ان الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب
 منع ذلك في انواع تحصيل بحسب التعلق يعنى انها ليست انواعاً
 حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصيل له بحسب
 تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضاً فليس كلام
 ابن سعيّد ببعيد جداً كما توقمونه تفريع^٦ على ثبوت الكلام له تع وهو
 انه يمتنع عليه الكذب اتفاقاً اما عند المعقولة فلوجهين الاول انه

اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
 قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم
 العقل بحسن الافعال ولبحها مقيسة الى الله تع وستعرف بطلانه الثانى انه
 مناف لمصلحة العالم لانه ان جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق
 على اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى
 ذلك فوائد مصالح لا تحصى والاصح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز
 اخلاقه به والجواب منع وجوب الاصلح ان لا يجب عليه شئ اصلا بل
 هو متعال عن ذلك قطعاً واما امتناع الكذب عليه عندنا فثلاثة اوجه
 الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعاً وايضا فيلزم على تقدير ان
 يقع الكذب فى كلامه ان نكون نأخذ اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى
 وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى
 الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً وآلا لزم النقصان فى صفاته تع
 مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تع فى الحروف والكلمات التى يخلقها
 فى جسم دالة على معانٍ مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاتب
 ايضا نقص فى فعله فيعود المجذور بعينه اشارة الى دفعه بقوله واعلم انه لم
 يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى
 الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى
 فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن
 الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تع الثانى انه لو اتصف بالكذب
 لكان كذبه قديماً ان لا يقوم الحادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه
 الصدق المقابل لذلك الكذب وآلا جازوال ذلك الكذب وهو مح فان
 ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه بط فانا
 نعلم بالضرورة ان من علم شياً امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا
 الوجه الثانى ايضا انما يدل على كون الكلام النفسى صادقاً لانه القديم
 واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى فلا دلالة على صدقها لانها

حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدى الذى يقابلها مع ان الاله عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحتها ودلالته على الصدى فى الكلام النفسى واللفظى معا خبر النبى عليه السلام بكونه صادقا فى كلامه كله وذلك اى خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبى انما يعلم بتصديقه تع له وانما يدل تصديقه اياه عم على الصدى اى صدق النبى ان امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبى انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تع بصدق النبى كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالتها على الصدى دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه ، واعلم ان للمص مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر الناقم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما تع حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدثى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والحفوظ كلاما حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تع وهو مكتوب فى المصاحف مقروء باللسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والنقراءة والحفظ للحادثة

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فاجوابه ان ذلك الترتب
 انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
 الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
 بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا
 الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه وهذا الماحمل لكلام الشيخ
 عما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
 في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة ، المقصد الثامن
 في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هي
 انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع
 التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض
 اصحابنا مقتصر في نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى
 فيوجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد
 وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء المنزوم لا
 يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال
 نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له
 صفة غير ما ذكرنا لعرفناها لكننا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة
 الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايس ولا يدل شيء
 منهما على صفة زائدة على ما ذكر والاجواب منع التكليف بكمال معرفته
 ان هو اى التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما
 يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول
 سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من
 جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين
 من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن
 لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت
 بعض من المتكلمين صفات آخر بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة

الأولى البقاء اتفقوا على أنه تع باقى لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية
 زائدا كما اشار اليه بقوله اثبتته الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه
 وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود ان الوجود
 متحقق دونه اى دون البقاء كما فى اول الحدود بل يتجدد بعده صفة
 هى البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق
 الوجود بعد الحدوث يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث
 زال بعد ان كان لانه للخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية
 الوجودية فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زائدا
 لكان للحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول
 كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة ان حاصلهما الانتقال
 الواقع بين العدم وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل فى الحدودات
 الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف
 بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تتجدد الاتصاف بصفة
 لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية الهارى تع مع الحادث وكذا زواله
 ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف
 ونفاه اى نفي كون البقاء صفة وجودية زائدة القاضى ابو بكر والامامان
 امام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس
 الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا
 لكان له بقاء ان لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه
 باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح تسلسل البقاءات المترتبة
 الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود
 الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويبد على هذا
 الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثانى لو احتاج البقاء
 على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء
 ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معتل به والا اى وان لم يحتج البقاء

الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معتل به ممر غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علّة لوجوده فيه ان يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله

وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى بانه معنى زايد يعلّل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلّل به الوجود في الزمان الثاني لا يستلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني منهما ينفي المعنى الثاني دون الاول ان لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار

فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه تع قديم بنفسه لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبتته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة وجودية زائدة ما مرّ في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تع كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بماجرّد مدّة متطاولة بابطائه اى ما مرّ مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مرّ على الوجهين السابقين لما لا وجه لصحته والذي يخصه اى يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور كونه

وجودها أو أنه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فُسِّرَ أى
 كما فُسِّرَ كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو اسحق الاسفرائنى فانه قال
 معنى كلامه أنه تع مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما ان
 المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا
 التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
 امرا سلبيا ان مرجعه ح الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى معلل
 بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية أو
 غيرهما من المعانى فالتصوير أى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولا ثم
 التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا فى
 ابطاله منضم الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه أى القدم
 امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا
 الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تع بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش
 استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء
 ح الى صفة القدرة وقال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق

من غير سيف ودم مهران

أى استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم

تركنا صرعى لنسر وطاهر

أى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
 والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تع وايضا لا
 فائدة لتخصيص العرش لان استيلاءه يعلم الكل لانا نجيب عن الاول
 بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على
 امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من أسند اليه
 الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان الفائدة هى الاشعار بالاعلى على

الادنى ان مقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء ههنا المقصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو بعيد ان ذلك يعدى بالى كالمقصد دون على كاستيلاء وهب-الشيخ في احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقرر دليلا عليها ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او المقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام. الصفة الرابعة الوجه قال تع ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبتته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائنى والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه⁸ الوجه وضع في اللغة للجراحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب ان المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجاوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين⁹ وهو ان يتجاوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتتهما الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضى في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه

شائع وخلقه بيدى اى بقدرتى الكاملة ولم يرد بقدرتى وتخصيص خلق
 ادم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكرم له كما اضاف
 الكعبة الى نفسه في قوله اَنْ صَهْرًا بَيْتِي لِلتَّشْرِيفِ مع انه مالك للمخلوقات

كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادى ليس لك
 عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم
 الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة
 وهو في غاية الضعف ان لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض
 النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظة بيدى زائدة كما في قوله

دَعَوْتُ لِمَا نَابَيْ مَسُورًا

فَلَبَّى فَلَبَّى يَدَى مَسُورٍ

وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اى كالتحقيق الذى ذكرناه
 في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعددت فيجب الحمل على التجاوز
 عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينية قال تع تجرى باعيننا
 ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة
 انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على
 التجاوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن
 البصر او عن اللفظ والكلاصة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب
 قال تع ان تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة
 زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر

أَمَا تَتَّقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ

لَهُ كَيْدٌ حَرَقَى وَعَيْنٌ تَرَقَّرَى

اى تلمع وتتحرك ورقراقى السراب ما تلاءم منه اى جاء وذهب وكذلك
 الدمع اذا دار في الجمال او اراى الجذاب يقال لان جنبه اى جنبه وحرمة

الصفة الثامنة القَدَمُ قال عليه السلام في اثناء حديث مطول يضع للجبار قدمه على النار فتقول قَطُّ قَطُّ اى حسى حسى وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأول الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكالييف لما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية أنس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها

الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بنى ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تع والسموات

مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذاً من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدماً على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثراً للقدرة

واثر التكوين هو الكون والجواب لن الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثراً للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان الشيء في نفسه يعلل بالمقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او متنع فان اثر القدرة هو الكون اى كون المقدور ووجوده لا صحتته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثراً للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد عن الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما

الصحة الاولى فهمى بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة فان القدرة هي
الصفة التي باعتبارها يصح عن الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من
الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي
التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اى للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه
بين كتفى فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجراحة كما ذهبت
اليه المشبهة ثقيل هو موصوف بكف لا كالقفوف وقيل مؤل بالتدبير
يقال فلان في كف فلان اى في تدبيره والمقصود من الحديث بيان الطافة
في تدبيره له او بيان انه وجد روح الطافة فان البرد يطلق على كل روح
وراحة وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه
ويمتنع حمله على حقيقته ثقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مؤل
بظهور تبشير الخير والنجاح في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت
ازهارها فمعنى ضحك ظهر تبشير الخير والنجاح منه وبدت النواجذ عبارة
عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان
حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير
وبعضها على الكناية وبعضها على الجاز مراعىا لجزالة المعنى وفخامته
ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليقها
والله المستعان وعليه التكلان • المرصد الخامس فيما يجوز عليه تع
اى يجوز ان يتعلق به كالروية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول في
الروية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث
مقامات المقام الاول في صحة الروية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها
فذهب الاشاعرة الى انه تع يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الامدى

اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تع في الدنيا والاخرة جازية عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم ولحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تع يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فواينها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغامرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبدئية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اى تلك المغامرة والزيادة عائدة الى تأثير الحدقة لا الى الزيادة في الانكشاف وفي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأق له ان يدفعه اى هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شئ ابيض فانه يرى لونه متزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الراى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها فلولا تأثرها اى تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التى هي الابصار اليه اى الى التأثير فلا دلالة له عليه فلا هي اى فلا الابصار بتأويل الرؤية هو اى تأثر

للحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز أن نرى الله سبحانه من غير أن
 يتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الروية أمر يخلقه الله
 في الخلق ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها
 الحكماء ثم علمت أن الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة
 ومواجهة وتقليب خدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده
 انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة وأن يحصل
 لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الخاتمة المعبر عنها بالروية هذا ما تقر به
 أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وأن
 جوزوا رويته تع لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي
 لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ما يمتنع وجوده فضلا عن رويته وسيرد
 عليك زيادة تقرره لمذهبهم وقد استدلل عليه أي على جواز رويته تع
 بالنقل والعقل فلنجعل مسلكين المسلك الأول النقل وإنما قدمه لأنه
 هو الأصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تع حكاية
 عن موسى ربّ أرى أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فلن استقر
 مكانه فسوف تراني الاحتجاج به من وجهين الأول أن موسى عليه السلام
 سأل الروية ولو امتنع كونه تع مرتباً لما سأل لانه ح أما أن يعلم امتناعه أو
 يجهله فإن علمه فالحاقل لا يطلب الحال فانه عبث وأن جهله فالجاهل
 بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تع
 بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود من البعثة هو
 الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة الثاني أنه تع علق الروية على
 استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن
 إذ لو كان متنعاً لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض أما
 على الأول فمن وجوه الأول أن موسى لم يسأل الروية بل تجاوز بها عن

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل اى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال ولو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعاً ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حملهُ على الرؤية بل على تقليب الحذقة نحو المرئى المؤتى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول ومتنع حملها اى حمل الرؤية المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لما لا يُعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن ترائى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله اراءة ذاته بل ساله ان يريه علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وقال انظر اليك نحو واسأل القرية اى اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن ترائى فانه نفى لرؤيته تع لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم ولا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تذكرك للجليل

الذى شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله
ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الاية اى العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن ترائى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا
قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الاية فى تدكدك للجبل لا فى
استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه
كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما
نسبها الى نفسه فى قوله ارنى ليمتنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة بقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة
لهم دلالة على استحالة المسؤل وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه
خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو
كان مصدقا بينهم لكفاه ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان
يردعهم عن طلب ما لا يليق باجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم
تجهلون عند قولهم اجعل لنا آلهة كما لهم الهة والا اى وان لم يكن
مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكبين لصدقه لم يصدقوه ايضا فى
الجواب بل ترائى اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب بل للحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سئلوا
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم
يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية وضافتها الى نفسه وليس فى اخذ
الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة
عقيب سؤالهم وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان
يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا
مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن
لك حتى تفاجر لنا من الارض بنبوها وقولهم انزل علينا كتابا من السماء

بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا في نفسه فاطهر الله عليهم
 ما يدل على صدقه معجزا له وراذعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه
 الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد
 دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد
 الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول
 فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم

وسأله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن
 ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة
 الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب
 تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يقول قول للخليل
 تارة بما يضعف وهو انه مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحي
 ليعلم انه من عند الله وضيقه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا
 احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو
 ما روى من انه أوحى الله اليه اني اتخذت انعاما خليلا وعلامته اني
 احيي الموتى بدعائه وظن ابراهيم انه ذنك الانسان فطلب الاحياء
 ليطمئن قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى طلب التأكيد
 من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الروية بان يطلب اظهار الدليل
 السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق
 بالعقل خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع
 الروية ولا يضطر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب
 معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض
 من البعثة هو الدعوة الى انه نع واحد وانه كلف عبادة باوامر ونواه
 تعريضا لهم الى التعظيم العظيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رويته
 واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى

أمره بمعرفة أنه تع يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال
 بطلبها صغيرة لا تمتنع على الأنبياء والجواب التزام أن النى المصطفى المختار
 بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون
 من جعل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى
 لا سلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم
 بالاستحالة وهو ما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الأنبياء كيف
 يمثّل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم
 على رأيكم لا يعدّ من الصغائر بل من الكبائر التى يمتنع صدورها عنهم
 وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الأنبياء ما سياتى
 من المنع والتفصيل وأما على الوجه الثانى أى الاعتراض عليه فمن وجهين
 الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل أما حال سكونه أو حال حركته
 الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه أى وجود الرؤية عليه حال
 سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل
 فإذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال
 الحركة مح فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالحال فلا يدل على امكان
 المعلق بل على استحالاته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث
 هو من غير قيد بحال السكون أو للحركة والا لزم الاضرار في الكلام وانه
 أى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا ان لو فرض وقوعه لم يلزم
 منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته أى في زمانها
 ليس بمحال ان في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
 ولا محذور فيه وانما الحال هو الاستقرار مع الحركة أى كونها مجتمعين
 لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثانى من الوجهين انه لم

يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم
امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هذا ايضا ممكنا
والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه ح منتف على تقديرى
وجود الشرط وعدمه لا يقال فايده التعليق ربط العدم بالعدم مع
السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من
مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبى الوجود والعدم معا لا
في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذييب كل ما
سنتلوه عليك في المقام الثانى مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل جوارها
وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من
الاصحاب والله الموفق للصواب، المسلك الثانى من مسلكى صحة الرؤية هو
العقل والعمدة في المسلك العقلى مسلك الوجود وهو طريق الشيخ ابي
الحسن والقاضى ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قايمين بالجسم لما تقرّر من انه مركّب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام باجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل
القسمه بنفسه هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلّين وهو مح رؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التى ركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه

الصحة لها علّة مختصّة بحال وجودهما وذلك لتتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفاؤها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصتحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرتباً بالعلل المختلفة وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مرّ في مباحث العلة ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الاحداث ان لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الاحداث لا يصلح ان يكون علّة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هى اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تع فتتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية وانما لا نرى هذه الاشياء التى ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تع جرى علته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ولخصم يشدد عليه

النكير أى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو أى انكاره إلا استبعاد نشأ عما هو معتاد فى الروية

وللحقائق أى الاحكام الثابتة المطابقة للولاقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقل لخالصة من الهوى وشوايب التقليدات ولا شبهة فى ان الروية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر الحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقص المذكور من وجوه الاول لا نمر انا نرى

العرض والجوهز معا بل المرئى هو الاعراض فقط قوله نرى الطول والعرض وهما جوهزان قلنا للكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب انا قد ابطالنا ذلك أى كونهما مقدارا قاوما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى للجزء وتركب للجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونريد ههنا لابتزال المقدار العرضى انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاننا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فالامتداد للماصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقيام المقدار الواحد بها أى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قاوما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء المتألقة فى سمت مخصوص فرويته روية تلك الاجزاء المتمييزة وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لا ثم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه أى فى باب الامكان من الدلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة هذه الروية

كما صرح به الامدق ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ويعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر وجودى لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر ان المتماثلان ما يستد كل منهما مستد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس ان يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما واما ثانيا فلما جاوز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل البصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والى جواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فاننا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر او عرض هي فاذا راينا زيدا فاننا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرتى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرتبة بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر في اعضائه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها ان كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد

مثلاً لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم
الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد
تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجوهر والاعراض
وبين البارئ سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نمر ان
المشترك بينهما اى بين الجوهر والاعراض ليس الا الوجود والحدوث فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات
العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة
هو ما يختص بالموجود والا تصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك
لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ
منها متعلقاً للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب
ان يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر والذى نعلمه فيهما اى فى الجوهر
والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطالنا متعلق الرؤية بها ولم
يبق لتعلق الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية
بها يمتاز كل منهما عن القديم واما هو مطلق الحدوث وقد ابطالناه
ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطر الخامس لا نمر
ان الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية ثان صحة الرؤية عدمية فجاز
كون سببها كذلك عدمياً والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة
متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى
لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما
ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدمياً قلنا وذلك اى
كون الوجود مسبوقاً بالعدم امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتاج
حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركاً محسوساً السادس لا نمر ان
الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جرتم القول بان وجود

كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدق عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاكابر لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملزم معتقدا بما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية ما لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية والشخصية وذلك اى كون الشيء ذا هوية ممتاز بها امر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيئات الاشياء اى خصوصياتها التى ممتاز بها بعضها عن بعض وهى هيئات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوبا لا سترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثانى بل اراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما بالآخرى كالمسود بالجسم وقد عرفت ان هذا هو لجف الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا تنافى بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها والاكثر من توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية

ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ان يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة للحقيقة وهو بطل. فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مرتبة الاقدام ومصلحة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارى اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادى الرأى كما وكن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه والله العون والمنة في ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نمر ان علة صحة الروية اذا كانت موجودة في القديم كانت الروية ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب يعلم بما قدمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الروية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك للخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص فى ترويح المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تع لکن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماعية المطلقة والحقيقة فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكّن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفى هذا الترويح تكلفات آخر يطلعك عليها ادنى تأمل فان الاول ما قيل

من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر العقلية وقد مر عمدتها ، المقام الثاني في وقوع الروية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة اى في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الروية الأمة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اى هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الامدى لان خرق الاجماع اثبات ما نفيه كما اذا ذهب بعض المجامعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسائلتين ولاخرى في الاخرى كما في ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولى التفصيل لما قال به طائفة من طائفتى المجامعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى فذلك الذى ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القاهل قايلا ن مثبت لهما معا كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما ما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافى في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه

مسلكان المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه
 الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
 بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم اى
 انتظرونا وقال ما ينظرون الا صبيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله
 فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقال الشاعر
 وان يك صدر هذا اليوم وئ
 فان غدا لناظره قريب

اى لمنتظرة وجاء بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل ح بفى يقال نظرت فى
 الامر الفلانى اى تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل
 ح باللام يقال نظر الامير لفلان اى رآف وتعطف وجاء بمعنى السروية
 ويستعمل ح بالى قال الشاعر

نظرت الى من حسن الله وجهه
 فيها نظرة كادت على وامق تقضى

والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الروية فتكون واقعة فى ذلك
 اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر
 بل هو واحد الآاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها
 منتظرة ومنه قول الشاعر

أَبْيَضُ لَا يَرْهَبُ النَّزَالَ وَلَا

يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَى

اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله
 فهل لكم فيما الى فائنى

طبيب بما اعيبى النطاسى حثيما

اى فيما عندى ومعنى الآية ح عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان

انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار
به بشاره مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الخال
وفراغ البال وذلك في رؤيته تع فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة
لنصرة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه الثانى النظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر

وَشَعَّتْ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ

كما نظر الظماء حيا الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه
على الانتظار ليصح التشبيه وقال
وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن يأتى بالفلاح
اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال

كل الاخلايف ينظرون سجاله

نظر الحجاج الى طلوع هلال

اى ينتظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر
ههنا اى فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى
الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق المجرد
عن الصلة كالمذكور فى المشبه به على الروية بطريق الخذف والايصال
انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى على غير الروية كالانتظار
وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه
الايدي فى الدعاء او ناظرات الى آثارة اى آثار الله من الضرب والطمع
الصادر من الملائكة التى ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر
بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر من
اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم

بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمه وعلى هذا فالجواب ظاهر
 وفي الثالث اى يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما
 مر آنفا وان سلم مجيئه مع اى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية ان لا
 يصح بشاره لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور الثالث من
 وجوه الاعتراض ان النظر مع اى حقيقة لتقليب الحدة لا للرؤية يقال
 نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل
 انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشىء غاية لنفسه
 وانظر كيف ينظر فلان اى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب
 الحدة وقال تع تراه ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول باى
 محمول على تقليب الحدة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازرار
 والرضى والتجبر والذل والخشوع وشىء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى
 احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدة نحو المرتى هذا
 كما ذكرنا وتقليب الحدة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر
 الموصول باى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى
 يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز ثم نقول
 انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد
 ناظرة الى نعم الله ولم اى ولا شىء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
 والجواب ان النظر مع اى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مر ذكره فلا يكون
 حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدة لا
 يجدى نفعا ان قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب
 بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما يحذف
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر
 الى الهلال حتى رأيته اى الى مطلع الهلال والبواقى من الامثلة كلها مجازات

أى النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحادثة من باب إطلاق اسم
 المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون
 النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية
 مجازاً لرجحانه على الاضرار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الإشارة بقوله
 مع ان الاشياء التى يمكن اضرارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله
 ولا قرينة هنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
 الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحادثة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا
 يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً فى الآية وتقليب الحادثة
 مع الرؤية يكفيه التجاوز وحده فلا يضر اليه الاضرار تقليلاً لما هو
 خلاف الاصل فان تقليب الحادثة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم
 السبب للمسبب مجاز مشهور فلنحمل الآية على التجاوز عن الرؤية بلا
 اضرار شيء وهو المطر وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا
 تفيد الا ظنونا ضعيفة جداً وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها فى
 المسائل العلمية التى يطلب فيها اليقين المسلك الثانى فى اثبات الوقوع
 قوله تع فى حق الكفار كلاً انهم من ربهم يومئذ لحاجبون ذكر ذلك
 تحقيراً لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب ان لا يكونوا
 محجوبين عنه بل رأيين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة
 للظن والمعتمد فيه أى فى اثبات الوقوع بل وفى صحتة ايضا اجماع الامة
 قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون
 هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع
 مفيد لليقين ، المقام الثالث فى شبه المنكرين وردّها وتنقسم تلك الشبه
 الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهى ان يقال لو
 جارت رؤيته تع لرئيانه الآن والتالى بط بطلانا ظاهراً واما بيان الشرطية

فهو أنه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لأنه أي جواز الرؤية حكم ثابت له أما لذاته أو لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة فجازت رؤيته الآن قطعاً ولو جازت رؤيته الآن لزم أن نراه الآن لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان وآلاً ليجاز أن يكون باحصرتنا جمال شاهقة ونحسن لا نراها وأنه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية أمور الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الأبصار وينتفى

بانتفائها والثاني كون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يصاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر والثالث مقابلة الباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرتى في المرأة والرابع عدم غاية الصغر فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً والخامس عدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فإن المُبْصِر إذا انتصف بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحاييل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئاً لذاته أو لغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تع إلا

سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقى منها مختصة بالأجسام وهما أي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة أمّا أولاً فهو أننا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرط الثمانية وذلك لأن دليلكم وإن دلّ عليه لكن عندنا ما ينفيه لأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأننا نرى بعض

لجزائه دون البعض مع تساوى الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا
 تجب الروية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرتى من العين خطان
 شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرتى ويخرج منها اى العين
 الى وسطه خط قائم عليه اى على سطحه فيقسم ذلك الخط المثلث
 المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القاييم فيكون
 الخط الوسط وترًا لكل واحدة من الزاويتين للحاقتين وكل من الطرفين وترًا
 لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء
 المرتى متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرأى بل يكون وسط
 المرتى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين
 لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذى فكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو
 كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بُعد المرتى بقدر ذلك
 البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى فهذا البعد لا اثر له
 في عدم الرؤية فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول
 شرايط الرؤية وبعضها غير مرتى فلا تجب الرؤية مع حصولها قال بعض
 الفضلاء اى صاحب الباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتها
 جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا
 وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممّر فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا
 تختلف بصيف الزاوية الحاصلة في العاظر من الخطين المتصلين منه بطرفى
 المرتى وسعتها فان القاييل بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرتى انما توتسم
 من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوقّف قاعدته عند المرتى
 وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب صيف تلك الزاوية
 وسعتها ولهذا اذا قرب المرتى في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية
 لسعتها في الغاية حال القرب او لصيفها في الغاية حال البعد كالمعدومة

فانعدمت الروية ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على
تركيب الاجزاء التي لا تتجزى ان على هذا التقدير ان رئي الاجزاء وجب
ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية
كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام في ما لا يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورويته اى كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
او بزيادة منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط
قطعا ورويته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام وروية بعضها على ما هو
عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحها بلا مرجح فوجب ان يرى الكل
على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفويت بحسب
روية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الروية عند
اجتماع شرايطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الروية عند اجتماعها
لزم تجويز جبال شاهقة بحصرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض
اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية ناجوز نقايسها مع جزمنا
بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها
فانا ناجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع
ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان
ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع
شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم بط لانه يجزم
به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يفتجر الى ان يكون هذا الجزم
نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب
اى وجوب الروية في الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكننا نقول
لم يجب اى لماذا يجب وجود الروية في الغائب عند حصولها ان ماهية
الروية في الغائب غير ماهية الروية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم

والشرايط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغايب وح جاز
 ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغايب الثانية من تلك
 الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة
 المقابلة او ما في حكمها نحو المرتى في المرأة وانها اى المقابلة مستحيلة

في حق الله تع لتنتزه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا
 كما مر من ان الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل
 جوزوا رؤية اعمى الصين بقّة اندلس او في الغايب لاختلاف الرويتين في
 الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد
 وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته
 المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
 على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيث وفي عدمه الثالثة منها

شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرتى في الحاسة وهو على الله
 تع محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان
 يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الرويتين واما
 الشبه السمعية فارجع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تع لا
 تدركه الأبصار والادراك المضاف الى الأبصار انما هو الرؤية فمعنى قولك
 ادركته ببصرى معنى رأيت لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا
 يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيت وما ادركته ببصرى
 ولا عكسه فالاية نفت ان تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة
 اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه
 الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شىء
 من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تع تمدح بكونه لا
 يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان

وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازاً عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فصل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب أما عن الوجه الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرتى ان حقيقته النيل والوصول وانما لمذكر كون اى ملحقون وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النصج وادرك الغلام اى بلغ ثم نقل الى الرؤية الخيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفي الخيطة عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اى نفي المطلقة عنه قوله فلا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا مم بل يصح ان يقال رأيت وما ادركته ببصرى اى لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغرافية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجمله فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفى الى الكل بأن يلاحظ اولاً دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفى الاسناد الى الكل بأن يعتبر العموم اولاً ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حاجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعاً هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والآ عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اى الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين
 لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجراحة
 مواجهة وانطبعا كما هو العادة فلا يلزم منه نفى الرؤية بالجراحة مطلقا
 واما عن الوجه الثاني اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى
 الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح البارى بانه لا يرى فنقول هذا مدح
 فاهن الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن
 لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحاجة على صحة الرؤية لانه
 لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا
 يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اى في عدم الرؤية للمتمتع
 المتمتعز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبهة السمعية
 انه تع ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه واستنكره
 فذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
 الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت
 الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه
 الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية
 الثانية وان قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا
 فأخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم
 بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
 من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم
 الصاعقة بظلمهم سئى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ
 الصاعقة ولو جاز كونه مرديا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم
 يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية

تَعَنَّتَا وَعَنَادَا وَلِهَذَا اسْتَغْظَمَ انْزَالُ الْمَلَائِكَةِ فِي الْآيَةِ الْأُولَى وَاسْتَكْبَرَ انْزَالُ
الْكِتَابِ فِي الْآيَةِ الثَّالِثَةِ مَعَ امْكَانِهِمَا بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ لِاجْلِ الْاِمْتِنَاعِ
لَمَنْعَهُمُ مُوسَى عَنْ ذَلِكَ فَعَلَهُ اَي مَنَعَهُ حِينَ طَلَبُوا امْرًا مُمْتَنِعًا وَهُوَ اَنْ
يَجْعَلَ لَهُمُ آيَةً اِنْ قَالَ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ وَلَمْ يُقَدِّمِ مُوسَى عَلَى طَلَبِ
الرُّؤْيَا الْمُمْتَنِعَةِ لِقَوْلِهِمْ وَطَلِبِهِمْ وَقَدْ مَرَّ هَذَا فِي الْمَسَلِكِ النَّقْلِيِّ مِنْ مَسَلِكِي
صَحَّةِ الرُّؤْيَا الثَّالِثَةِ مِنْ تِلْكَ الشُّبُهَةِ قَوْلُهُ تَعِ لِمُوسَى لَنْ تَرَانِي وَلَنْ لِّلْتَأْيِيدِ
وَإِنَّا لَمْ يَرَهُ مُوسَى أَبَدًا لَمْ يَرَهُ غَيْرُهُ أَجْمَاعًا وَالْجَوَابُ مَنَعُ كَوْنِ لَنْ لِّلْتَأْيِيدِ
بَلْ هُوَ لِلنَّفْيِ الْمُؤَكَّدِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ فَقَطْ كَقَوْلِهِ تَعِ وَلَنْ يَتِمَّنُوهُ اَيِ الْمَوْتِ
أَبَدًا وَلَا شَكَّ أَنَّهُمْ يَتِمَّنُونَهُ فِي الْآخِرَةِ لِلتَّخَلُّصِ عَنِ الْعُقُوبَةِ الرَّابِعَةِ مِنْهَا
قَوْلُهُ تَعِ وَمَا كَانَ لِيُبَشِّرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ آلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ
رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاغِهِ مَا يَشَاءُ حَظَرَ تَكْلِيمَهُ لِلْبَشَرِ فِي الْوَحْيِ إِلَى الرُّسُلِ
وَقَتْلِيمِهِ لَهُمْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ وَلِزَسَالِهِ إِيْلَهُمْ إِلَى الْأَمْسِ لِيَكَلِّمَهُمْ عَلَى السَّمْعِ
وَإِنَّا لَمْ يَرَهُ مِنْ يَكَلِّمُهُ فِي وَقْتِ الْكَلَامِ لَمْ يَرَهُ فِي غَيْرِهِ أَجْمَاعًا وَإِنَّا لَمْ يَرَهُ
هُوَ أَصْلًا لَمْ يَرَهُ غَيْرُهُ أَيْضًا إِنْ لَا قَائِلَ بِالْفَرْقِ وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّكْلِيمَ وَحْيًا قَدْ
يَكُونُ حَالِ الرُّؤْيَا فَإِنَّ الْوَحْيَ كَلَامٌ يَسْمَعُ بِسُرْعَةٍ وَمَاذَا فِيهِ مِنَ الدَّلِيلِ
عَلَى نَفْيِ الرُّؤْيَا، تَدْنِيْبُ الْكِرَامِيَّةِ وَالْجَسَمَةِ وَانْقُونَا فِي الرُّؤْيَا وَخَالِفُونَا
فِي التَّكْيِيفِيَّةِ فَعِنْدَنَا أَنَّ الرُّؤْيَا تَكُونُ مِنْ غَيْرِ مُوَاجَهَةٍ وَلَا مُقَابَلَةٍ وَلَا مَا فِي
حُكْمِهَا إِنْ يَمْتَنَعُ ذَلِكَ فِي الْمَوْجُودِ الْمُنَوَّرَةِ عَنِ الْجَهَةِ وَالْمَكَانِ وَهُمْ يَدَّعَوْنَ
الضَّرُورَةَ فِي أَنْ مَا لَا يَكُونُ فِي جِهَةٍ قُدَّامَ الرَّائِي وَلَا مُقَابِلًا لَهُ أَوْ فِي حُكْمِ
الْمُقَابِلِ لَا يُرَى مُوَافِقِينَ فِي ذَلِكَ لِلْمُعْتَزِلَةِ وَمُخَالَفِينَ لَهُمْ فِي أَصْلِ الرُّؤْيَا
وَالْجَوَابُ إِنَّا نَمْنَعُ الضَّرُورَةَ وَمَا ذَلِكَ اَيِ ادِّعَاءِ الضَّرُورَةِ مِنْهُمْ هَهُنَا إِلَّا
كَدَعْوَى الضَّرُورَةِ فِي أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فَإِنَّهُ فِي جِهَةٍ وَحَيْثُ وَمَا لَيْسَ فِي حَيْثُ

وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الاتعاء فرع أى فرع ذلك الاتعاء
وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمى
فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية
والمجسمة ، المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز
المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تع غير معلوم للبشر وعليه جمهور
المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين
من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود
او سلوب كونه واجبا لا يقبل العدم ازلما لا يسبقه عدم ابدما لا يلحقه
عدم وليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما
فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة
وعلى معروضها قال الامدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته
كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا
ومبداء والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم
بالحقيقة المخصوصة ما هي فى حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان
ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر اللقايق واما عين تلك
الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل فى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها
كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن
المقناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة
لسائر اللقايق متنازة عنها فى حد نفسها الثانى ان كل ما يعلم منه من
كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوّره
الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالهية
عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّرها
الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة

وعكسه اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم وهو المط احتجّ الحصر
بانه لو لم يكن ذاته متصوّراً معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصوّرة
وامتنع للحكم عليها بالصفات الأخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا
يتوقف على التصوّر بالكنه بل بوجه ما ، المقام الثانى الجواز وفي جواز

العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامامه
الحرميين ومنهم من توقف كالفاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية
فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما

بالنظر والنظر اما فى الرسم فلا يفيد للحقيقة واما فى الحد فان لا يعلم

الحقيقة الا بالبدئية او بالحدّ وحقيقته تع ليست بدئية ولا يمكن

تحديدّها لعدم التركيب فيها لما مرّ فلا يمكن العلم بها للجواب منع

حصر المدرك بالكنه فى البدئية والحدّ لجواز خلق الله علما متعلقا بما

ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق

من أن النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان

لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس فى

افعاله تع وفيه مقاصد المقصد الاول فى ان اشغال العباد الاختيارية واقعة

بقدره الله تع وحدّها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى

عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد

فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداء واحداثا

ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان

يكون هناك منه تأثير او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة اى اكثرهم هى واقعة

بقدره العبد وحدّها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت

طائفة هى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بماجموع القدرتين

على أن يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال القاضي على أن يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته
اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا تنصف بها
افعاله تع كما فى لطم اليتيم تأديبا او ليهذه فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره
وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين فى واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط
وارتفاع الموانع والصابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة
العبد على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك
اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة او بدون
اى بدون الاتحاد وح اما مع كون احديهما اى احدى القدرتين
متعلقة للآخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة الله تع متعلقة لقدرة العبد
لان يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين انعكس وهو ان تكون قدرة
العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما
بدون ذلك اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب
القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس
مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به
احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل
الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد
ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تع لما مر من شمول قدرته للممكنات
بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى
ان كل ممكن مقدور لله تع على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية
الله ولا شىء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد موجد الافعال

بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفصيلها واللازم بطل أما الشرطية
 اى الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ان كل فعل من افعاله ممكن
 وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنفصان لوقوع ذلك المعين منه
 دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط
 بالعلم به وحده كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه
 باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له وأما الاستثنائية اى بطلان
 اللازم فلان النائم وكذا الساهى قد يفعل باختياره كانه من جنب
 الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز
 ان يشعر بالتفاصيل فلا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني
 ولان اكثر المتكلمين يشبتون الجوهر الغرد وتركب الجسم منه فيكون
 البطو في الحركات لتدخل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر
 بالسكنات المتخللة بين حركاته الطبيعية بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد
 عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المحركة مع ان اكثر
 العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث
 المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسنين حيث يتوقف فى الجوهر
 الغرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها لا محالة
 ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث
 ان العبد لو كان موجد لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد ان
 يتمكن من فعله وتركه وآلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه وان يتوقف
 ترجيح فعله على تركه على مرجح ان لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل
 عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً ويلزم ايضا ان لا يحتاج
 وقوع احد المجاوزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح
 لا يكون منه اى من العبد باختياره وآلا لم التسلسل لانا ننقل الكلام

الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد منه الفعل قارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك للمرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هـ واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه وأورد عليه ان هذا ينفى كون الله تع قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوض بالواجب تع واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هـ الارادة للجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادة التى يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في الباب هذا الجواب الذى ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور ان يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا او ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا للجايز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقص اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اى في هذا الرد نظر فان مآله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارئ الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح للمآث فيصير الاستدلال

هكذا إن تمكّن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح
 وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
 آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب
 الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ فهو محتاج الى
 مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل للحادث في وقت معين وذلك المرجح
 القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تع مستقلا في الفعل وح لا يتتبعه
 النقض ويتمّ الجواب ولما كان لقائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك
المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشارة الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك
 لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو أن الوجوب المترتب على
 الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
 يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان
 اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره وآل نقلنا الكلام الى ذلك
 الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
 بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي
 استقلاله في القدرة عليه لكن يتتبعه ان يقال استناد ارادته القديمة الى
 ذاته بطريق الایجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا
له تطرق اليه شايبة الایجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث
 انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
 وكون الفعل معه واجبا كافي للحسين واتباعه وآل فعلى رأينا يجوز الترجيح
 بما جرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف
 كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا
 مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر عليك مرارا بما اغنانا عن
 اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا
 فريقين وابو النحسين ومن تبعه يدعى في ایجاد العبد لفعله الضرورة

اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك
 ان كل احد ياجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش
 والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين
 من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى
 والاختيار لم يصدر عنه شىء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شىء
 منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسن انكاره اى انكار كون العبد
 موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين
 الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجود القدرة
 منصبة الى الاختيارية فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تأثيرها فى الاختيارية
 وعدمه اى عدم تأثيرها فى غيرها. ولذلك لانه لا يلزم من دوران الشىء
 كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدما وجوب الدوران
 لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على
 تقدير ثبوته العلوية اى كون المدار علة للداير ولا من العلوية ان سُلِمَ
 ثبوتها الاستقلال بالعلوية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة
 المستقلة ثم يَظَل ما قاله ابو الحسن امران الاول ان من كان قبله من الامة
 كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعلة ومعتريين به مثبتين له بالدليل
 والموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما
 نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلالة عليه فكيف يُسَمَّع منه
 نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا
 اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشىء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
 بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها اول مرة وعلم ايضا انه مع الارادة
 الجارمة للجامعة للشرايط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل
 ويلزم منها اى من المقدمات التى عليها بوجوده انه لا ارادة منه ولا
 حصول الفعل عقبيها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى

نهاية العقول والعاجب من ابي الحسين البصري انه خالف اصحابه في
 قولهم القادر على الصديق لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح
 وزعم ان العلم يتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي
 الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه
 من الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو
 مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى
 ادعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن
 لا يعلم ان القول بتهينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى في مسئلة
 خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطال الاصول التى عليها مدار امر
 الاعتزال خاف من تنبيه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم
 بمبالغة في ادعاء العلم الضرورى بذلك والافهرا التناقض اظهر من ان
 يتخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق
 والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف
 بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله
 لا ينافى القول بان القدرة لحدثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافى استقلاله
 بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى
 فى الاول اى التأثير لا فى الثانى اى الاستقلال حتى يتأتى ما اورثتموه لانا
 نقول غرضنا فى هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال
 كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه
 فمرحبا بالوفاء ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ان لا فرق في
 العقل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب
 عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير ممكن

من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده
 فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند حصول ما اوجده فيه
 لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح
 والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة للجازمة انسد
 عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسن انكر الاعتزال في هذه المسئلة
 وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابي
 الحسن فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة
 مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل
 الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا
 لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا
 وبطل التأديب الذى ورد به الشرع ان لا معنى لتأديب من لا مستقل
 بايجاد فعله وارفع المدح والذم ان ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
 حتى يمدح به او يذم وارفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد
 ولم يبق للبعثة فايده لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم
 استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تع فيجوز ان
 يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور
 منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
 باعتبار المآلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه الاستقلال بالفعل
 وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاقبته
 فان ذلك باعتبار انه محل لها لا موثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبة
 على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق
 العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم
 خلق الله الاحترق عقيب مسميس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب
 مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اصاب عقيب افعال مخصوصة

وعاقب عقيب افعال اخرى وَلَمْ تَمْ يَفْعَلْهُمَا ابتداء ولم يعكس فيهما واما

التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه وتصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذى ذكره ان لَزِمَ القايِلَ بعدم استقلال العبد في افعاله فهو

لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو مُتَنَعِ الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يَبْطُلُ الاختيار ان لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخوانه لا يمتنأها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تع بالاشياء قال الامام الرازى لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بانه تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان ويذا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس ولا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تع فاعلا بالاختيار لكونه عالما بافعاله وجودا وعدمه

الوجه الثانى ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعاً وما اراد عدمه منها لم يقع قطعاً فلا قدرة له على شىء منهما اصلاً ويَرِدُ عليه ايضا النقص بالبارئ سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرد من

أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره الثالثُ الفعل عند استواء الداعى إلى الفعل والترك ممتنع لأن الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقص وحله أن وجوب الفعل لمجموع القدرة والداعية لا يُخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الدواعى فإن معنى كونه قادرا أنه إذا حصل له الإرادة للجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه الرابعُ إيمان أنى لهب بمأمور به أى أمر بان يؤمن دائماً وهو ممتنع لأنه تع أخيره بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيبه به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق فهو أى تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة أى إذا كان مصدقا كل عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وأنه أى ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه للجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتياناه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيبه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيبه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه لن الايمان هو التصديق الاجمالى أى بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالى من أنى لهب استحالة وأما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل الخامسُ التكليف واقع بمعرفة الله تع اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو

تكليف بتحصيل الحاصل وأنه أى تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف
به ضائعا لا طائل تحته وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالتكليف
وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة

والإرادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالحال وعارٍ
عن الفائدة. وردّ عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق
وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات
أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف
على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لأفعاله بظواهر
آيات تُشعر بمقصوده وهي أنواع الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ذَلِكَ بَانَ اللَّهُ لَهُ يَكُنْ مَغِيْرًا نِعْمَةً
انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم الثاني ما فيه مدح وطمّ نحو
وَابْرَاهِيْمَ الَّذِي وَفَّى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله تع من
جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم
وهو أكثر من أن يُحصى الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تع

منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم
كقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي أحسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم
ولكن كانوا أنفسهم يظلمون الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم أى

الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الأمر
بالاستعانة نحو أياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجد
الله تع في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه السادس اعتراف
الأنبياء بأنهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا أنفسنا وقول هونس عم سبحانه
إني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من

التحسّر وطلب الرجعة نحو أرجعوني لعلى أعمل صالحا لو أن لي كرامة
 فأكون من المؤمنين للجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن
جميع الأفعال بقضاء الله وقدرته وإيجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما
تعملون أى عمَلكم خالف كل شيء وعمل العبد شيء فقال لما يريد وهو
يريد الإيمان اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر أن لا قايل بالفصل
ومعارضة بالآيات المصريحة بالهداية والاضلال ولختم نحو يُصلّ به كثيرا
ويَهْدِي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقايقها كما هو
 الظاهر منها وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تُقبل شهادتها
 خصوصا فى المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل
 العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ، المقصد الثانى
 فى التوليد وفروعه اعلم أن المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها
 ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم
 يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم
 فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله
 فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها
 الثانية سواء قصدتها او لم يقصدتها والمعتمد فى ابطال التوليد
 ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وقد يحتاج عليه
 اى على ابطاله بأنه يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على
 مقدر واحد وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا انصف جسم بكف
قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر فى زمان جذبه الى جهته فان قلنا
 حركته اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص تولدت من حركة
 اليد فإما بهما اى بالجذب والدفع معا فيلزم مقدر بين قادرين مستقلين
 بالتأثير وقد مر استحالتهم وإما باحدهما فقط وهو تحكّم محض معلوم

بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال المذكور

لا يلزم ضرراً وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الأبرار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام للحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن ابرش الى انها كلها حوادث لا تحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والدبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالانزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حاجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحاجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالآمدي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة

الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الجردلة
 باعتماد الايد القوى بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الجردلة وانه مكابرة
 صرفة فانصح ان المتولدات مستندة الى القدرة للحادثة لا مباشرة بل بتوسط
 افعال آخر والامدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم واما
 الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهى بها اى بالافعال المتولدة
 كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحدود وبناء
 المساجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام
 الشرع والايام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها
 مأمور بها وجوبا او ندبا وايلا ما لا ينبغى ايلامه منهي عنه فلولا ان
 هذه الافعال متعلقة بالقدرة للحادثة لما حسن التكليف بها ولثت عليها
 كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست
 مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثانى المدح والذم فان العقلاء يستحسنون
 المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
 وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون
 الله كما في قولهم حمل فلان الثقل والامر زيذا بالضرب وليس هذا من
 قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد القيقى فدل على ان الفعل منه والجواب
 بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال
 باعتبار انها دواعي فيخلق الله تع الفعل عقيبها وان استحقاق المدح
 والذم باعتبار الخلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثوب والعقاب كترتب
 سائر العاديات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف
 وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا

يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك
 هذا لجاز متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء في جميع ما ذكر
 فانه نع لما اجرى عاداته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتولد عقيب

الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر وانتهى والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدره على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات ان المتولد عندهم قد يقع بعد عاجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان تكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل وقع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعاً واجاب عما جعله وجها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدره واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت العمل بحسب اختلاف القدر فلا يوجب دعوى الضرورة وتأييدها ولما ابطالنا اصل التوليد بطل ما هو متفرغ عليه فلا حاجة الى نكر فروعه والجواب عنها لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدره الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشراً بالقدره الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلاً واجتماع المثلين مع انه يُقضى الى جواز حمل الدرة للجبل العظيم بان يحصل فيه

أى فى الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع
 الجبل بها أى بتلك الاعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب انه
 أى القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثليين فى
 محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا لا شذمة منهم فانهم
 فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما
 كما فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تجويز
 المباشرة فيما يقع تولدا اجتماع المثليين ان قد يكون تأثيره بالمباشرة فى
 عين ما وقع بالتولد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا
 مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثليين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون
 وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجهها آخر
 وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير
 على سبيل البديل كما ذكر كيلا يلزم اجتماع تأثيرين على شىء واحد
 بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابيكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين
 الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل
 جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب

ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوليه والا احتياج فى فعله الى سبب
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على
 الله مع والجواب ان ذلك أى لزوم احتياج البارئ تع بناء على امتناع وقوع
 الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اردناه على الفرع
 الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به ابو
 هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وإن منعه فى الشاهد مطلقا مع انه
 أى الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون
 محالها ان ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر
 فما هو العذر هناك فهو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج

في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوهر بعضهم ووافقهم ابو
 هاشم في القول الاخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان
 والاوراق على الاشجار بحركة الريح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان
 حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالباشرة فيكون حركة الاغصان
 والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب
 فعل على اخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون للجميع بقدرة
 الله تع ابتداء ويكون الترتب بمجرّد إجراء العادة الثالثة من الفروع
 قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر
 يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم
 الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة بالقدرة
 وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اى تذكر النظر ضرورى من
 فعل الله تع وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اى بالنظر حال
 كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف
 بها وخرجت عن ان يكون مأمورا بها وهو بط اجماعا واشار الى ثانيهما
 بقوله ولانه اى تذكر النظر اى حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه
 الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل
 معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبنى على ان التكليف
 لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة
 خلق الاعمال وجواب الثانى لا نم امكن عروض الشبهة مع تذكر النظر
 الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
 وان سلمنا امكن عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع
 توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في
 ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال
 عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تع فيلزم

من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تع وذلك بط بخلاف
 دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم
 مثله في امساك الايد القوي الشئ الذى يتحرك عند اعتماد الرياح
 العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشئ
 فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم
 فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام للخاصة بفعل الادميين
 لا تحصل الا بالتوليد ان لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام
 على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم للخاصة من الادمي فلو
 كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
 والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة
 مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون
 متولدة منها وجواب ما عرفت آنفا ومنعه ابو على في التاليف القاسم
 بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او
 ضم اصبعه الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف
 التاليف القاسم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فانه
 لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه
 عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد
 الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده
 في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه
 اذا لم يمنع مانع الاول كالمجاورة المولدة للتاليف والهواء اى تفرق الاجزاء
 المبنية بنية الصلحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال
 البقاء والثاني كالاغتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع يولد
 للحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الامدى ذهبوا الى ذلك ولم

يعلموا ان كلاً من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهُوَ في دوامه فاذا لم يكن
 هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما
 في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا
 خصوصاً الابتداء او ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب
 المتولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اى
 الحاصل عقيبهُ هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته
 اخرون والنافي له مُراغم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على الآلام
 يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مُراغم للاجماع
 فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه
 والكتاب فان نصوصه دالة عليه قال تع هو يحيى ويميت ربي الذي يحيى
 ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره
 من افعال العبد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس وطعمه
 الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم
 واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه اخرون وقالوا لا
 يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا
 متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه
 من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركيبتها من الجواهر
 الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند
 حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض
 الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيها فلا
 يحدث شيء منهما في جسم اخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلّق به
 ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير
 بضرب او قطع ف قيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة
 وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وانه اخذه

من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد
 وذلك لان الالم بقدر الوهاء قلّة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم
 الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي
 المكنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء
 فان التفرق للماصل منه في الرخو اكثر واقوى من المااصل في المكنز ولا
 يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصيّة التوليد
 اختلاف المتولّدات بحسب اختلاف اسبابها وللجواب ان اختلاف الوهاء
 المتفاوت في القلّة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف
 الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد
 الواحد اى في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا
 اختلاف فيه فلم لا يستند هو اى اختلاف الالم على تقدير تولده من
 الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم
 به ولماصل الالم جاوزتم استناد الوهاء المختلف الى الاعتماد الواحد
 وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف
 بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد
 بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهاء بين الالم والاعتماد
 كما لا يخفى وايضا فيبطله اى يبطل تولد الالم من الوهاء تفاوت الالم
 تفاوت لا يوجد في الوهاء كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة
 العقرب فان هذين الالمين يتفاوتان جدا. وليس يوجد هذا التفاوت
 في الوهاء للمااصل في الموضعين بل ربما كان. ما يحصل من الوهاء بذنابة
 العقرب اقل ما يحصل برأس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس
 ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب
 هل يمكن احداث الالم بلا وهاء من الله تع ام لا هذا مبني على ما تقدم
 في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تع متولدا حكم بأن الالم

الصادر عنه تع لا يكون بسبب الوهاء وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويُعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تع احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي ، المقصد الثالث في

البحث عن امور صرح بها القران وانعقد عليها الاجماع وهم ياتولونها
الاول الطبع قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم والآختم ختم الله على
قلوبهم والآكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها للاقفال في قوله امر على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلل في الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلف الضلال في القلوب مانع من الهدى فصحت تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطوار الا أن يمنع مانع والاصل

عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجود الاول وهو لاوايل

المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعلوا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك كما قال تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة ان لا قدرة لهم على الجعل للحقيقى الثانى وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما وسمها اى رسم قلوب الكفار بسلمات وعلامات يعرفها

الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها نعمة ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبى

منع الله تع منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبتعد عن المعصية لعلمه انه

لا ينفَعهم ولا يُؤثّر فيهم فلما لم يوفّقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك

كمن يُمنَع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كَلا فعل وهو اى ما ذكره من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلف الضلال قبْحٌ فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيكم

بيان فساد بطله نكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشىء ما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصحّ للعمل عليها الثانى من تلك الامور التى يؤولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة فى الطاعة وخلق القدرة لئلا تُلحق على الطاعة يحصل تهيو الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة ان لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وامضاج سبيل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله واما ثمود فهديناه ان لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى

هذا التاويل امور^٥ الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موقف مهديّ وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصحّ تاويلها بها الثانى الدعاء بهما

نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وثقنا لما تحب وترضى والطلب
 انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها
 واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه
 الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف
 دون كونه مدعوا ان لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة
 الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه
 يموت فيه فالمقتول عند اهل الحَق مايت باجله الذي قدره الله تع له
 وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تع ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم
 ولا تاخير قال تع ما يسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل
 القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تع وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى
 امد هو اجله الذي قدره الله تع فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل
 الذي قدره الله تع له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا
 القتل ضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء
 اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
 مايتا باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم
 يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا
 شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا
 بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف وحسن نعلم بالضرورة ان موت الجسم
 الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك
 اى ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم
 الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل
 منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في كلتا صورتين

يتولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان أحدهما باجله دون الآخر

لولا رومُ الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به
وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعةً امتنع أن
ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تع والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا
لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة
واحدة الى الله تع فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون
القليل هو الذي حملهم على الفرق لئلا يلزمهم انبطال المعجزات اذا نسبوا
لجميع اليه وللجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه
فاعلا وحكم العادة مـ لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل

ما ساقه الله تع الى العبد فأكله فهو رزق من الله حلالا كان أو حراما ان لا
يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من
تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به
حتى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل
ما يترقى به للحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدى والتعويل
على الاول فان قيل كيف يتصور الانقاع من الرزق بالمعنى الثاني الذي
ذهب اليه بعضهم وقد قال تع وما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اى المعتزلة ففسروه
بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلبهايم

رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من
الانتفاع به فيلزمهم أن من اكل للحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف
الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم

فان عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بياجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو
قاعدة الحسن والقبح العقلين فانهما منشاء لا باطيل كثيرة متفرعة عليها
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس الأسعار

وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سقر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السقر فعل مباشر من العباد الى ليس ذلك الا مواضع منهم على البيع والشراء بضمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تع وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تع ، المقصد الرابع انه تع مرید بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تع لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالف كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالف القانورات وخالف القرود والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما فى السموات والارض اى هو مالكيها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملوك اليه ومنهم من يجوز ان يقال الله مرید للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالوا المعتزلة هو مرید لجميع افعاله غير ارادته للعائنة عند من اثبتتها واما افعال العباد فهو مرید للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وتقصيئه ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكره عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق

بها ارادة ولا كراهة لنا أما انه يريد للكاينات بأسرها فلائه خالف الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تع ابتداء وخالف الشىء بلا اكراه يريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تع فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين في الارادة كما مر ولا بد منها اى من الصفات المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات المخصوصة باوقاتها وأما انه غير يريد لما لا يكون فلائه تع علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تع عالم باستحالته والعالم باستحالة الشىء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عاجزة وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اى من العالم باستحالة الشىء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوص بما علم الله وجوده كادمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذى هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه الاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تع غير يريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشاءه الله والثاني اعنى ما لم يشاء لم يكن دليل الاول لانه عكاسه

بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اى المعتزلة
على انه تع لا يريد الكفر والمعاصى بوجوه عقلية الاول لو كان تع مزيدا
لكفر الكافر وقد امره بالايمان. فالامر بخلاف ما يريد يعدّ عند العقلاء
سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا
نسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعدّ سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به توضحه وجوه ثلثة الاول ان
المتكهن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل أمّا الاول
فهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر
مبيد وأما الثانى وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو
الامتثال اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد الامر الثانى انه اذا
عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتوعد بالقتل ان لم
يظهر عصيانته فانه يامره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانته فيه فان احدا
لا يريد ما يقضى الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد
ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر
بما يؤدى حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل
فكان في الامر به فايده بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان
الملجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعدّ
سفيها الثانى من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مرادا لله تع لكان فعله
والايمان به موافقة لمراد الله تع فيكون طاعة مثابا به وانه بط ضرورة من
الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاها
عنه في الصورة المذكورة وقال الامدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست
طاعة أنه لو اراد شخص شيئا من الاخر فوقع المراد من الاخر على وفق
ارادة المرید ولا شعور للفاعل بآرادته فانه لا يعدّ منه طاعة له كيف والارادة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في الغرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايقت بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني ينشئ عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائيل تحتها الثالث لو كان الكفر مرادا لله تع لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم بط لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى الخلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واقصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثلثية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وللملك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفةً لشيء اخر ان لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو بط اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممنوع عنكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطفى لان الايمان ممنوع الصدور عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالتها في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجارى العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا

لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرماننا من شيء حكى الله تع عنهم
 انهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر
 عنا تحريم الخمر فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تع كما
 تزعمون انتم ثم انه تع رد عليهم مقالتهن وبين بطلانها ونمهم عليها
 بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سُخْرِيَّةٌ من
 النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم اجابته وانقياده لا تفويضاً للكاينات الى
 مشيئة الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك نمهم الله
 بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والامتاعة
 دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخرًا قل فله
 الحاجة البالغة فلو شاء لهدىكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهن وفساد
 غرضهم الثانية كل ذلك كان سبباً عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما
 كان سبباً اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مراداً قلنا اراد
 كونه مكروها للعقلاء منكرها لهم في مجارى عاداتهم لمخالفتها المصلحة فليس
 قوله عند ربك ظرفاً لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيًا عنه
 مجازاً وانما يرتكب هذا التجوز توفيقاً للدلالة اى جمعاً بين هذه الاية
 وبين ما ذكرناها من الدلائل الثلاثة وما الله يريد ظلماً للعباد مع ان الظلم
 من العباد كايين بلا شبهة فبعض الكاينات ليس مراداً قلنا اى لا يريد
 ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كايين ومراد بخلاف ظلمه عليهم
 فانه ليس بمراد ولا كايين بل تصرفه تع فيما هو ملكه كيف كان ذلك
 التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وحقاً الرابعة والله لا يحب الفساد
 والفساد كايين والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة
 خاصة هي ما لا يتبعها تبعه ومواخذة ونفى للخاص لا يستلزم نفى العام
 الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء تركه

الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذ به ويؤثمه أن العبد لا يريد الألام والأمراض وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء اعني ترك الاعتراض مغاير للإرادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى هي أدل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الايات ونظايرها على مشيئة القسر والالحاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقبيد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيواة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كاثرون فموتهم على الكفر مراد لله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانهم وطاعته بل كفرهم ومعصيته السابعة انما امرنا بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدا ان ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد لله تع ان لو كان مرادا لكان مكوّنا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير ، خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض

لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم

الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس

شئ منها موجودا ولما كان لقايل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور أشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له مع وجوه فكان للخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء بالتبع والعرض وانما التزم فعله اى فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر

القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سايخ في البر او البحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احتزز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعدد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى في مبداء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم، المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا فهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اى ما لم نه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح

عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فإنه حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهايم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن وقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عابداً إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المهيمن له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس

الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن أو قبح في نفسه أما لذاته وأما لصفة لازمة له وأما لوجوه

واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه ولا بد أولاً أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحوير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرى النفي والأثبات على شيء واحد فنقول

وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال بمعان ثلاثة الأولى صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمالاً وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات أنفسها وإن مدركه العقل ولا تعلّف له بالشرع الثاني ملازمة الغرض ومنافرة فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح

بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلى اى مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زهيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود واييض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تع اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا نثم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيها عنها وعند المعتزلة عقلى فانهم قالوا للفعل في نفسه مخ قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله نثما وعقابا ثم انها اى تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصديق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع فلا ريب للحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما

بأمرة ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما أما بضرورته أو بنظره ثم أنهم اختلفوا فذهب الأول مناهم الى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية للقبح دون الحسن أن لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الأفعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لظمة البيتيم تأديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله اعتبر قيد التمكّن احترازا عن فعل العاجز والمُلجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج الحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالمتمكن من العلم ليدخل فيه الكافر من شافق الجبل فانه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له أن يفعله أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه أي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له أحدهما أنه فعل يستحقّ الذمّ فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له أن يفعله وثانيهما أنه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذمّ أن لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله والذمّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينشأ عن اتّضاع حال الغير وانحطاط شأنه وإذا تصوّرت هذا التحرير نقول لنا على أن الحسن والقبح ليسا عقليّين وجهان الأول أن العبد مجبور في أفعاله وإذا

كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا
 اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم ببيانه اى بيان
 كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل
 ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه
 على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح
 وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا
 يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة ترجحه
 وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد
 والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح ووجب
 الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل
 والترك فاحتاج ح الى مرجح اخر ان لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم
 يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا
 الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح
 اضطراريا على التقادير اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا
 فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شىء منها
 بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل
 فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى
 استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل فى مقابلة الضرورة ان
 كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويغرى بين الاختيارى
 والاضطرارى منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه
 اى دليلكم ينفى قدرة الله لا طراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات
 والتقرير التقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم
 يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقص الدليل المذكور

بأفعاله تع وأيضا فإنه أى هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين
ينفى أيضا الحسن والقبح الشرعيين. المتفرعين على ثبوت التكليف وإذا
كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يطاق ونحن
لا نجوزه وانتم وأن جوزه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف
كذلك أى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم وللأصل أن كون
العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى
مع انهما ثابتان عندكم فانتقص دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا
والأظهر أن يقال أنه ينفى الشرعيين أيضا لانهما من صفات الأفعال
الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع
بحسن ولا قبح وستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا
يطاق ولا قايلا به وأيضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد دأع له
بقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبتته وهذا
السؤال هو الخلل وما قبله أما نقص أو فى حكمه قلنا أما الاول فان الضرورى
وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلنا انما
هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة وأما الثانى وهو
النقص بأفعال البارئ تع فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح
اتفاقي لا اختياري انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بأن قدرة العبد لا تؤثر فى الفعل الا اذا انصم اليها مرجح يسمونه الدأع
ونحن لا نقول بها فان الترجيح بما جرد الاختيار المتعلق باحد طرفي
الفعل لا لدأع عندنا جازي ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما

تقدم فى مسألة الهارب من السبع والعطاشان الواجد للقدحين المتساويين
وانا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقص بفعل الله تع. وأيضا على
تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله

تَع لَنَا نَخْتَار أَنَّهُ مُمْكِنٌ مِنَ التَّرْكِ وَأَنْ فَعْلُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَرَجِّحٍ لَكِن
ذَلِكَ الْمَرَجِّحُ قَدِيمٌ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى مَرَجِّحٍ حَتَّى يَلْزِمَ التَّنَسُّقُ فِي الْمَرَجِّحَاتِ
كَمَا فِي فِعْلِ الْعَبْدِ إِذَا كَانَ مَرَجِّحُهُ صَادِرًا عَنْهُ أَنْ لَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ
الْصَادِرُ عَنْهُ حَادِثًا مُحْتَاجًا إِلَى آخِرٍ فَالْمَقْدَمَةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ مَرَجِّحَ الْفِعْلِ
إِذَا كَانَ صَادِرًا عَنْ فَاعِلِهِ لَزِمَ التَّنَسُّقُ غَيْرَ صَادِقَةٍ فِي حَقِّهِ تَعَبٌ بَلْ فِي حَقِّ
الْعَبْدِ وَإِلَى مَا قَرَّرْنَاهُ أَشَارَ بِقَوْلِهِ لِمَرَجِّحٍ فَاعِلِيَّتُهُ تَع قَدِيمٌ هُوَ ارَادَتُهُ وَقُدْرَتُهُ
الْمُسْتَنْدَتَانِ إِلَى ذَاتِهِ إِيحَابًا وَالْمُتَعَلِّقَتَانِ بِالْفِعْلِ فِي وَقْتٍ مُخْصُوصٍ فَإِنْ
قُلْتُمْ مَعَ ذَلِكَ الْمَرَجِّحِ الْقَدِيمِ أَنْ وَجِبَ الْفِعْلُ انْتَفَى الْإِخْتِيَارُ وَالْأَجَازُ
أَنْ يَصْدُرَ مَعَهُ الْفِعْلُ تَارَةً وَلَا يَصْدُرُ أُخْرَى فَيَكُونُ اتِّفَاقِيًّا كَمَا مَرَّ فِي
الْعَبْدِ قُلْتُمْ لَنَا أَنْ نَخْتَارَ الْوَجُوبَ وَلَا مَحْذُورَ لَأَنَّ الْمَرَجِّحَ الْمَوْجِبَ
ارَادَتُهُ الْمُسْتَنْدَةُ إِلَى ذَاتِهِ بِخِلَافِ ارَادَةِ الْعَبْدِ فَانْهَاهَا مُسْتَنْدَةُ إِلَى غَيْرِهِ فَإِذَا
كَانَتْ مُوجِبَةً لَزِمَ الْجَبْرُ فِيهِ قِطْعًا وَقَدْ مَرَّ هَذَا مَرَّةً مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى مَا فِيهِ مِنْ
شَايِبَةِ الْإِيحَابِ وَلَا يَحْتَاجُ ذَلِكَ الْمَرَجِّحُ الْقَدِيمُ إِلَى مَرَجِّحٍ آخَرَ حَتَّى
يَتَسَلَّسَلَ إِلَى الْحَوِجِّ إِلَى الْمَوْثُورِ عِنْدَنَا لِلْحَدُوثِ دُونَ الْإِمْكَانِ بِخِلَافِ مَرَجِّحِ
فَاعِلِيَّةِ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ حَدَثٌ مُحْتَاجٌ إِلَى مَوْثُورٍ فَإِنْ كَانَ مَوْثُورُهُ الْعَبْدُ تَسَلَّسَلَ
وَأَنْ كَانَ غَيْرُهُ كَانَ هُوَ مُجْبُورًا فِي فَعْلِهِ وَأَمَّا الثَّالِثُ وَهُوَ النِّقْصُ بِالْحَسَنِ
وَالْقَهْرِ الشَّرْعِيِّينَ فَلَا يَجِبُ عِنْدَنَا فِي الْوَاجِبِ الشَّرْعِيِّ تَأْثِيرُ قُدْرَةِ الْعَبْدِ
فِيهِ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ مَا هُوَ مُقْدُورٌ عَادَةً أَوْ يَكُونُ مَا يَقَارَنُ
الْقُدْرَةَ وَالْإِخْتِيَارَ فِي الْجُمْلَةِ وَلَا يَكْفِي ذَلِكَ فِي الْوَاجِبِ الْعَقْلِيِّ عِنْدَكُمْ أَنْ لَا
يَدَّ فِيهِ مِنْ تَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَتَّبِعُهُ عَلَيْنَا النِّقْصُ بِالشَّرْعِيِّ وَأَمَّا الرَّابِعُ وَهُوَ
الْحُلُّ فَمَقْصُودُنَا مِنْ دَلِيلِنَا عَلَى كَوْنِ الْعَبْدِ مُجْبُورًا وَمُضْطَرًّا أَنَّ الْعَبْدَ غَيْرَ
مُسْتَقْلِلٍ بِإِجَادِ فَعْلِهِ مِنْ غَيْرِ دَاعٍ وَإِخْتِيَارٍ يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ الدَّاعِي
وَيُوجِبُ الْفِعْلَ يَحْصُلُ أَوْ ذَلِكَ الدَّاعِي مَعَ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ لَهُ بِخِلَافِ
اللَّهِ أَيْبَاهُ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ أَوْ عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ بِهَذَا الْمَعْنَى وَذَلِكَ كَافٍ فِي عَدَمِ

الحكم بالحسن والقبح عقلا ان لا فرق ح بين ان يوجد الله تع الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من الله تع فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتهض حاجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ واللازم بط فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دمر نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويُدَم تاركه قطعاً فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب ان يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعارض لندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يصيِّف السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل للزوم بالقصد فى شىء من الاخبار ولا يكون شىء منها كذبا ان لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الخذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال وللأصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح العقلين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبته اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح

فتركه حسن مع أنه أي تركه يستلزم كذباً فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً وهو بط فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً وهو المظ قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع فيكون الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً ومن حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً ومثل ذلك جازع عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حاجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك أن يتجده هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك أو فلتزم قبحة أي قبح كلامه في الغد مطلقاً لأنه قبيح إما لذاته أن كان كاذباً وإما لاستلزامه القبيح أن كان صادقاً ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نكن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فصعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إما لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار أن لا قابل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحة وأن كان زيد في الدار والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا وقد يكون قبحة مشروطاً بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً الثالث قبحة أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذباً إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب أن المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لأن الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وأن قام

بالمجموع فلا وجود له لترتيبها أى ترتب الحروف وتنفقنى المتقدم منها
عند حصول المتأخر وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه
بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمص ردد فى نفس القبح هل هو قائم
بكل حرف او بمجموعها وأما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب
قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه إنما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لأحادها
والاول بطلان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان
المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى بطلان
ايضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه
بكل حرف وألا كان كل حرف خيرا وهو مح قلنا هو أى القبح من صفاته
النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معللا بها كما
هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
حقيقية قائمة بها وهذا الجواب إنما يتجدد على تقرير الآمدى وأما على
تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أى
مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه
صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية
يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر
اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا
فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا فى قيام القبح به الرابع كونه أى كون
الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقلها بولده بل زائد عليها
وأنه موجود لانه نقيض اللاكبح القائم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى
هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بأن
نقيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين إنما
يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض
ان لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا

الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جارِ فيهما مع

كونهما اعتباريين الخامس علّة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ولزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدّم العلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلًا قبله قلنا لا نعم ان القبح وعلته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل

باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الدوات ثابتة متقرّرة في الازل فيصحّ عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقتان حقيقيتان وطريقتان الزاميان اما

الحقيقيان فاحدهما ان الناس طورا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير عصف وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع ان يقول به غير المتشرع ومن لا

يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف ان العرف يختلف بالامر على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ان لا نزاع لنا

في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالعلمى المتنازع فيه مبر على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبداء لذلك الجزم المشترك

وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركز

في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك
 وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعاً واستغرق في ذلك طوقه وان لم
 يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً وليس ثمة
 من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتصور
 فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه
 والجواب اما حديث اختيار الصديق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً
 لمصلحة العالم وكون الكذب منافراً لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه
 فاختياره الصديق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه
 واما حديث الانقاذ فذلك لرقعة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه
 انه يتصور مثله في حق نفسه اى يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن
 فعل المنقذ له اذا قدره فيجبره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق
 الغير واما الطريقان الاثرايمان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما
 اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى الذى لا يتصور في
 انعائه تع لتحسن اى لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرايع
 وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذباً فلا
 يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفى
 فائدة البعثة وانه بط اجماعاً ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد
 الكاذب وعاد المحذور الذى هو سد باب النبوة للجواب ان مدرك امتناع
 الكذب منه تع عندنا ليس هو قبحه العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه
 ان لا يعلم امتناعه منه ان يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدم
 هذا في مباحث كونه تع متكلماً ودلالة المعجزة على صدق المدعى علة
 فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التى ليست

نقايطها ممتنعة فنحن ناجز من بصدى من ظهرت المعجزة على يده مع ان
 كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل
 الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود
 الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس
 وتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل
 الى المصالح او المفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة
 والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومناقرته ولا نزاع في انه عقلي نعم
 رعايته تع في احكامه بمصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا
 وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام
 الانبياء عم وعاجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
 شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت ان الحاكم
 بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام
 الخمسة وما ينتمي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك
 جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام
 والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اى وان
 لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك
 جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
 خاص تفصيلي في فعل فعل ان لا يعرف فيه جهة تقضية واما على سبيل
 الاجمال في جميع تلك الافعال فقييل بالخطر والاباحة والتوقف دليل للظن
 انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
 كما في الشاهد للجواب الفرق بتصرف الشاهد دون الغايب وايضا حرمة

التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان
 احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس
 من ناره والنظر في مآاته للجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه
 اى في الاصل بالمعنى المتنازع فيه مم بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة
 وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه نفع خلق العبد وخلق الشهوة
 فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحته
 اى اباحة الارتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل
 وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا يتزلف ليدفع به عطشه المهلك
 اتى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلاً
 للجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه
 منفعة جليلة او خلقه لغرض اخر لا نعلمه وأما التوقف فيفسر تارة بعدم
 الحكم ومرجعه الاباحة ان ما لا منع منه فباح الا ان يشترط في الاباحة
 الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه وانما يتأخر هذا
 اذا اشترط ان الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم
 الحكم لا توقف الا ان مراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
 اى هناك خطر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول
 المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم
 لا لتعارض الأدلة ان قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
 الحكمين بعينه ، المقصد السادس اعلم ان الأمة قد اجمعت اجماعاً
 مرتباً على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلاشاعة من جهة
 انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
 وأما المعتزلة فمن جهة ان ما هو يقبح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
 وهذا الخلاف في مبدى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني

قاعدة التحسين والتقييد ان لا حاكم بقبيح القبيح منه ووجوب الواجب
 عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبيح بعض الاعمال
 منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطالنا حكمه وبيّنا فيما تقدّم انه
 تع الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب
 عنه ولا استقبحا منه وأما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم
 امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها
 كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسرته بانه الفعل الذي يقرب العبد الى
 الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الاجاء كبعثة الانبياء فانا
 نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال
 لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقص بامور لا
 تخصّي فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمّر
 بالعرف وينهى عن المنكر وكان حكام اطراف مجتهدين متقين لكان
 لطفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل يجزّم بعدمه فلا يكون واجبا عليه
 الثاني من الامور التي اوجبها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد
 على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو عتق عليه تع واذا كان تركه
 ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه في
 الجّد قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تع واما لغرض اما عايد الى الله تع
 وهو منزّه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة
 وهو اما اضراره وهو بط اجماعا وقبيح من الجوان الكريم واما نفعه وهو
 النمط لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقص الغرض فيقال لهم
 الطاعة التي كلف بها لا تكافى النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة
 اعمال العباد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقلل نعمة الملك

عليه بما لا يحصره بتحريره أنمّلته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه وأما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قردب أو هو لضر قوم كالكاثرين ونفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ وفيه اى في تركه ايضا اذن^٥ للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا ولا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله تع سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التنسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الان^٥ والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرّد تجويز^٥ مرجوح ضعيف جدا يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن^٥ واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه ان مع رجحانه لا يلزم من مجرّد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن^٥ والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمها الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلّف مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تع حكاية شريفة تنحى بالقلع على هذه القاعدة القابلة بوجوب الاصلح على الله تع قال الاشعري لاستناده الى على الجبائى ما تقول في ثلثة

أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً
 فقال يثاب الأول في الجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
 قال الأشعري فإن قال الثالث يا رب لو عمرتني قاصداً فادخل الجنة كما
 دخلها أخي المؤمن قال للجبائي يقول الرب أعلم أنك لو عمرت لفسدت
 وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تميّني صغيراً لئلا
 اذنب فلا ادخل النار كما امت أخى فبهت الجبائي فتزك الأشعري
 مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا
 أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشبيد
 مباني الحَق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الأمور العوض على
 الآلام فإنهم قالوا الألم أن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كأنه لحد
 لم يجب على الله عوضه وآلا أي وإن لم يقع جزاء فإن كان الإيلام من الله
 وجب العوض عليه وإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ
 من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضاً لا يلامه له وإن لم يكن له حسنات
 وجب على الله إما صرف المولم من إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي
 إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء
 على هذا الأصل الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم بأنه نفع مستحق
 خالٍ عن التعظيم والجلال اختلافاتٌ ركيكة شاهدة بفساده أي بفساد
 الأصل الأول قال طائفة كافي هاشم واتباعه جاز أن يكون العوض في الدنيا
 أن لا يجب دوامه وقال آخرون كالعَلَف والجبائي وكثير من متقدميهم
 بل يجب أن يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لأن انقطاعه
 يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر وتسئل وردّ بجواز عدم
 شعوره بالانقطاع الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضاً كما يدوم الثواب

أو تنقطع أي هل يجب دوامها أو يجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف
الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما
يحبط الثواب أو لا فمن قال بالاحباط متمسك بانه لولاه لكان الفاسق
والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما مح ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض اهل النار باسقاط
جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط
على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا للآلام ابتداء بلا سبب الم أم لا يجوز الخامس هل يجوز هل يؤلم
ليعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا
للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا
له ولغيره أن يصير ذلك الايلام عبرة له تزرجه عن القبيح يعني أن المانعين
من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فاجوز بعضهم الايلام
بما جرد التعويض واعتبر اخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن
يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض
من الله يجب أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الآلام
لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الأمدى هو أن المانعين من
جواز التفضل جوزوا الالبر بما جرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار
الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجر غاي عن غوايته وذهب عباد
الضميرى إلى جواز الآلام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو
هاشم إلى أن الآلام لا تحسن بما جرد التعويض مع القدرة على التفضل
بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض فعليك بالتأمل
في مطابقته لما ذكر في الكتاب السابع البهايم هل تعوض بما يلحقها من
الآلام والمشاق مدة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسى مثلها

أو لا تنعوض وإن صوّضت فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا
 كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها وإن كان في الجنة فهل يختلف
 فيها عقل تعقل به أنه جزاء وأنه دأيم غير منقطع هذه اختلافاتهم
 على أن منهم من أنكر لحقوق الآلام للبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام
 دخولها للجنة وخلف العقل فيها ، المقصد السابع تكليف ما لا يطاق
 جازع عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه
 شيء ولا يقبح منه شيء أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه
 ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط
 المصاحف والزمن المشي إلى أقاصى البلاد وعبدة الطيران إلى السماء عد
 سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجماد الذي لا شك في كونه
 سفيها وأعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله
 بعدم وقوعه أو تعلّف إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلّف به
 القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلّف بالصدّيق
 بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلّف به حال وجوده عندنا
 والتكليف بهذا جازع بل واقع اجماعا وآلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
 مكلفا بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا
 وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومة
 كجمع الصّدين وقلب للحقايق وإعدام القديم وجواز التكليف به فرع
 تصوّره وهو مختلف فيه فمنّا من قال لو لم يتصوّر الامتنع لذاته لامتنع
 الحكم عليه بامتناع تصوّره وامتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام
 الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوّره واقعا أي ثابتا لأن

أو تنقطع أي هل يجب دوامها أو يجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف
الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما
يحبط الثواب أو لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق
والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما مح ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض اهل النار باسقاط
جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط
على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم
ليعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا
للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاً
له ولغيره أن يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره عن القبيح يعني أن المانعين
من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فاجوز بعضهم الايلام
بماجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن
يكون لطفاً زائداً له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض
من الله يجب أن يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الآلام
لأنجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من
جواز التفضل جوزوا الألبس بمجرد التعويض كالجبائى وأى الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار
الغير بتلك الآلام وكونها الطافاً في زجر غاي عن غوايته وذهب عباد
الضميرى إلى جواز الآلام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو
هاشم إلى أن الآلام لا تحسن بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل
بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا جهة التعويض فعليك بالتأمل
في مطابقته لما ذكر في الكتاب السابع البهايم هل تعوض بما يلحقها من
الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسى مثلها

أولا تُعَوِّضُ وإن مَوْضَعَتْ فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا
كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها وإن كان في الجنة فهل يُخْلَقُ
فيها عقل تُعْقَلُ به أنه جزاء وأنه دأيم غير منقطع هذه اختلافاتهم
على أن منهم من أنكر لحقوق الآلام للبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام
دخولها للجنة وخلف العقل فيها ، المقصد السابع تكليف ما لا يطاق
جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه
شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه
ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فإن من كلف العاصي نَقْطَ
المصاحف والنز من المشي إلى أقاصي البلاد وعيذه الطير أن إلى السماء عُدَّ
سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجهاد الذي لا شك في كونه
سفيها وأعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله
بعدم وقوعه أو تعلُّق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلَّق به
القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلَّق بالصدِّين
بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلَّق به حال وجوده عندنا
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا وآلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
مكلفا بالإيمان وترك الكباير بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه
كجمع الصِّدين وقلب للحقايق وإعدام القديم وجواز التكليف به فرع
تصوره وهو مختلف فيه فمتنا من قال لو لم يُتصوَّر الممتنع لذاته لامتنع
الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام
الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا أي ثابتا لأن

الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلّق به طلبه ثم يطلبه وهو أى التصوّر على وجه الوقوع والثبوت منتفٍ ههنا أى فى الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوّره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي تقتضى انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوّرا له بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوّج فانه لا يكون متصوّرا للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم^٥ او

محقق هو اجتماع الصّدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والابيض ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الصّدين وذلك أى تصوّره على احد هذين الوجهين كافٍ فى الحكم عليه دون طلبه

لانه غير تصوّر وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به أى بأن تصوّره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم ولعله معنى قول ابن هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم أى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة

الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا تتعلّق به القدرة للمادة عادة سواء امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلّق به كخلف الاجسام فان القدرة للمادة لا تتعلّق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلّق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا أى التكليف بما لا يطاق عادة فنجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ونقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمتنع المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه أى بما ذكرناه من التفصيل وتحريم المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نص^٥

للدليل في غير محل النزاع ان لم يجوز احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرعُ تصوّره وانّ بعضا منا قالوا بوقوع تصوّره يُشعر بانّ هؤلاء يجوزونه ، المقصد الثامن في ان افعال الله تع

ليست معلّلة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض والعلل الغائيّة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيّين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضّلا واحسانا لنا

في اثبات مذهبنا بعد ما بينّا من انه لا يجب عليه تع شيء فلا يجب ح ان يكون فعله معلّلا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبيّط مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضّلا احدهما لو كان فعله تع لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا

بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فانّ يكون الفاعل مستكملا بوجوده

وناقصا بدونه فان قيل لا نمر الملازمة لان الغرض قد يكون عايذا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايذا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تع فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول ان

ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تع مح لتعاليه عن التصرّر والانتفاع فتعيّن ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء

الالتزام لأنه تَع يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له
وَأَيُّ وَأَن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا لم يصلح أن يكون
غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كَيْفَ ندعى وجوب
تعليل أفعاله تَع بمنافع العباد وآثا نعلم أن خلود أهل النار في النار من
فعل الله تَع ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورةً ثانيهما أي ثلثي الوجهين
أن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وتوسطه أي يَكُونُ
للفعل مدخل في وجوده وهذا لما لا يتصور في أفعاله أن هو تعالى فاعل
لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكليات
والحوادث أَلَا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا
لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء أَلَا به
ليصلح أن يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من أفعاله وآثاره غرضا أولى من البعض الآخر أن لا مدخل لشيء منها في
وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضا
من بعض آخر دون عكسه تحكم بحسب ما لا يتصور تعليل في أفعاله أصلا
وأبضا إذا عللت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض
والمقصود في نفسه وَأَلَا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها ولا يكون
ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لأنه خلاف ما فرض
وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض أن قد انتهى أفعاله إلى فعل لا
غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه قد يقال لا يجب في الغرض
كونه مغايرا بالذات بل يكفيهِ التغاير الاعتباري اجتنبوا أي المعتزلة على
وجوب الغرض في أفعاله تَع بأن الفعل العالي عن الغرض عبث وأنه قبيح
بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد
إنس في فعله من غرض يعود إلى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم

ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو أول المسئلة المتنازع
 فيها ان نجوز ان يصدر عنه تع فعل لا غرض فيه اصلا وانتبر
 تمنعونه وتعتبرون عنه بالعبث فلا يُجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا
 آخر فلا بد لكم أولا من تصويـرة اى تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه
 ونقصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل
 على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم
 لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد
 والمنافع وافعاله تع تحكما متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى
 راجعة الى مخلوقاته تع لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا
 مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم
 استكمالها بها بل تكون هيات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم
 ان يكون شىء من افعاله عبثا خاليا من الفوائد وما ورد من الظواهر
 الدالة على تعليل افعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
 والعلّة الغائية تدنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تع
 فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله تع لتعالیه عنه
 ولا للعبد لانها مشقة فلا حظ قالوا الغرض فيها عايد الى السعادات وهو
 تعريض العبد للثواب فى الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى
 منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور بدون
 استحقاق سابق قبيل علقا الا ترى ان السلطان اذا مر بربال واعطاء من
 الملأ ما لا يدخل تحت الحصر لم يستفيع منه اصلا بل صدّ جودا وفصلا
 واعناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل
 له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمته بتقبيل الحامله لاستقباح
 منه لملك ونمّه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فله سبحانه
 لما اراد ان يعطى عبده منافع دائمة مقرونة بلجلال واكرام منه ومن

ملايكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا
استحقاق كفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب
قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح من يجوز عليه
الانتفاع والتضرر لا من الله تع فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على
عباده بما لا يخصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح
عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند
للمنع فلا يجدى دفعه وان سلم قبحه من الله تع ايضا فيمكن التعريض
له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة ان ليس الثواب على قدر
المشقة وعرضا مساويا لها الا ترى ان فى التلطف بكلمة الشهادة من
الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا
الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة
خير او دفع شر عام ان يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على
ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل
العبادات احمرها اى اشقها فذلك عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان
يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا
امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن
الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما
فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ان لولا التكليف لم يستحقا
عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى
التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة
والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المصرة لم تصلح تلك المنفعة لان
تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها
فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف • المرصد السابع فى اسماء الله تع
وبه تنتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسمر غير

التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولا شك انه اى تخصيص
الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهية وايضا التسمية
فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب
بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد
عليك ولما بلغت اليه المص وقد اشتبه الخلاف في ان الاسم هل هو
نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س
انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على
احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات
باعتبار امر صايد عليه عارض له يُدْنَى عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث
هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون
غيره نحو الخائف والرازق ما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها
اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والتقدير ما يدل
على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة
بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك
الصفة قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو
نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم
فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك
عالم وخائف فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخائفا وقال
بعضهم من الاسماء ما هو عين الوجود والذات ومنها ما هو غير الخائف
فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس
عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس هو عين
ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك

بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويُفهم المقصود بحسب القرابين ولا يخفى عليك ان النزاع على ان نصر انما هو في لفظة آس م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تع سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ وتَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ اى مسماه وقول ليبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة ، المقصد الثاني في

اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تع اما الماخوذ من الذات

ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمضى ذهب الى جواز تعقل ذاته جواز ان يكون له اسم بازائه حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً ماخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فلذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان

يُعَقَّل ذاتٌ ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويُقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلاً فمحال عليه تع لما بيّننا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تع جزء حتى يطلق اسمه عليه وأما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخِل في مفهوم الاسم فاجاز في حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً كالعليم وقد يكون اضافياً كالماجد بمعنى العلى وقد يكون سلبياً كالقدوس وأما الماخوذ من الفعل فاجاز في حقه تع ايضاً فهذه الاقسام المذكورة للاسم في اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائياً وأكثر وتستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ، المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الان في وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق ان شرعى او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اعلمنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه فلا توقيف لذا لم يكن اطلاقه موحداً لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز اطلاق لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم

ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايها لما لا
 يصحّ في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الابهام من الاشعار
 بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
 لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهّم باطلاً
 لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل بمبلغ ادراكنا
 بل لا بد من الاستناد الى اثنى الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور
 تسعة وتسعون اسماً وقد ورد في الصاحيكين ان لله تع تسعة وتسعين
 اسماً مائة آ لا واحداً من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك
 الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما في الكتاب وانما قال في
 المشهور ان قد ورد التوقيف بغيرها أمّا في القرآن فالكامل والنصير
 والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين
 وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك وأمّا في
 الحديث فكالحنان والمّان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماً ليست في
 الرواية المشهورة كالنّام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها
 أمّا حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مراراً وأمّا ضبطها
 حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً وقياماً بحقوقها وبالجملّة فلنخصها احصاء
 طمعاً في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره
 اى لا يُطلق على غيره اصلاً فقل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد
 قوى الخليل وسببويه والمروى عند ابن حنيفة والشافعى وابن سليمان
 الخطّابى والغزالي وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام
 وهو من آله بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله
 ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هى كونه معبوداً
 للخلايق ومحاراً للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى
 صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف

الا منه فرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة
 الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات
 الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة النديمان والنديم. اي مريد
الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها
فالمراجع ح صفة فعلية الملك اي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل
اي يمتنع الاله فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة
القدرة مرجعه القدوس اي المبرء عن المعاييب وقيل هو الذي لا يدركه
الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن
النقص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه
السلامة اي هو المعطى للسلامة في المبداء والمعاد ففعلية وقيل يسلم على
خلقه قال الله تع سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدى
لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو
ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تع محمد رسول
الله فصفة كلامية او بتخلف المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق
العالم على النظام المشاهد الدال على الوجدانية ففعلية وقيل معناه
المؤمن لعباده المؤمنين من الفرع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمأنينة
فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اباهم بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة
العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن
الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى للفيظ
وسبائي معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته
وبقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرار او الذي لا يخالف او الذي لا
يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق

من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام
 في البلد اذا تعدد وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعتب من
 اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية في التعذيب او الاثابة
 وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بر اي من قدر وغلب
 سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه
 جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلاحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه
 يقال جبره الشيطان على كذا واجبره اذا اكراهه اي يجبر خلقه ويحكمهم
 على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال
 فانه سبحانه متعال من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار
 ومنه نخلة جبارة اذا طالعت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه
 الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن
 هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلطف على ما لم يكن
 فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس
 ثم فسّر المص العظيم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة
 سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال
 فيرجع الى الصفات السلبية والتهوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في
 معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا
 بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه
 محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا للدع وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا
 والمتكبر مبطلا الخالف الباري معناه واحدا اي المختص باختراع الاشياء
 المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه
 الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة
 وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى

الوجود يحتاج أولا الى التقدير وثانيا الى الابدان على وفق ذلك التقدير
وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم
يزينه النقاش فإله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب
ويزينها اكمل تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو
راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب
فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية
الرازق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس
فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر
وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم
اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة
القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى للكرم
ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل للحاكم
معناه المانع ومنه حكمه للجأى وهى الجديدة المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية العلم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض
المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض دافع
البلية من الخفض وهو لخط والوضع الرفع المعطى للمنازل المعز معطى العزة
وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القدرة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لخط
المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما ما سبق
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه
وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو
صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون

ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم لخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المُخْبِر فصفة كلامية لخليم لا يعتجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدّر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه فى تفسير الجبّار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاء الشىء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلّي الكبير هما كالتكبر فى المعنى لحفيظ معناه العليم من الحفظ الذى هو ضد السهولة والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شىء عن شىء فمرجعه صفة سلبية وقيل يبقى صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التصبيح المقيت خالف الاقوات وقيل المقدّر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة لحسيب الكافي باخلاق ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمى فلان واحسبني اى اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية للجليل كالتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال و**الجمال** الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلّي الرتبة ومنه كرايم المواشى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب لحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشىء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشىء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم وللفظ

ولكن باعتبار الزوم وبالإضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب
يجيب الادعية الواسع هو الذى وَسَعَ جودُه جميع الكائنات وعلمُه جميع
المعلومات وقدرته جميع المقدرات فلا يشغله شأن عن شأن الحكيم ذو
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم بمعنى المَحْكَم من الاحكام وهو اتقان التدبير وإحسان
التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة كالكلوب والركوب بمعنى
الكلوب والمركوب وقيل معناه الود كالصبور بمعنى الصابر اى يود ثنائه
على المطيع وثوابه له الماجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا
يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلايق يوم
القيامة الشهيد العالم بالغايب والناصر للحق معناه العدل وقيل الواجب
لذاته اى لا يغتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحقق اى الصادق في
القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل
الموكل اليه ذلك فان عبادته وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه
القوى القادر على كل امر المتبئن قال الامدى معناه نفى النهاية في القدرة
يعنى ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب في النهاية في القدرة ولا يبعد
ان يكون تصحيفا من الكتاب والاطهر ان يراى ان المتانة في بلوغ القدرة
الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية اى
النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقيام به الحميد للحمود
فهو صفة اضافية المَحْصى العالم وقيل المنى عن عدد كل معدود فيرجع
الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه عِلْمٌ اَنْ لَنْ تُخْصوه اى لن تطبقوه المبدى
المتفضل بابتداء النعم المعيد للخلق بعد هلاكه المَحْصى خالق
الحياة المميت خالق الموت الحى ظاهر لما مر القيوم الباقي الدائم فهو

صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية الواحد الغنى
 اى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالى
 المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
 الاحد قد مر تفسيره اى علم ذلك ما سبق في وحدانيته من انه يمتنع
 ان يشاركه شىء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد
 ويُفَرَّق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لا تركيب فيه وواحد في
 الصفات اى لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون
 صفة اضافية وقيل معناه الحكيم اى الذى لا يستغنى ولا يقلقه افعال
 العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسئول
 الذى يضمن اى يقصد لقضاء الواجب وعلى التقديرين هو صفة اضافية
 وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فدائه مبدلة من التاء وحاصله
 نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من
 الاول المقدم الماخّر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزَلْ ولا
 يزَالْ اى انه قبل كل شىء وليس قبله شىء وبعد كل شىء وليس بعده شىء
 فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل
 الغالب ذصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن المحتجب
 عن الخواص بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
 بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى مع نوع من المبالغة البر فاعل البر
 والاحسان التواب يرجع بفضل على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى
 المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى للسيئات والمزيد لأثرها من
 مخايف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف
 فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدى هو

قريب من معنى الجليل المُقْسَطُ العادل من القسط أى عدل وقسط أى
 جارٍ للجامع أى للخصوص يومَ القضاء العَلى لا يفتقر الى شئ المُعْغى
 المُحْسِن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع البصارُ النافع منه
 الضر والنفع النورُ الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى يخلق الهدى فى
 قلوب المؤمنين البديع أى المبدع فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاءه
 مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد
 فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم
 وقد مرّ فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة فى الرواية المشهورة نسأل الله
 ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا وبرحمنا بمنّه
 وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنّع تابع الامدى فى تفسير هذه
 الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها الى طلابها فتبعناهما فيه ومن
 اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسايل المولّفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها
 وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة .

الموقف السادس فى السمعيّات أى فى الامور التى يتوقّف عليها السمع
 كالنبوة او تتوقّف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من
 الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مرادى اربعة ثلثة منها فى الامور
 التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مرّ
 وسيأتى ايضا المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول فى
 معنى النبى وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى
 اما المعنى اللغوى فقيل هو المُنْبِى واشتقاقه من النباه فهو ح مهموز لكنه
 يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله
 تع وقيل النبى مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان انا ارفع

وعلا والرسول من الله تع موصوف بذلك لعلوا شأنه وسطوع برهانه وقيل
من النبی وهو الطریق لانه وسیلة الى الله تع وأما مسماه في العرف فهو
عند اهل الحَق من الاشاعرة وغيرهم من الملیین من قال له الله تع ممن
اصطفاه من عباده ارسلتک الى قوم کذا او الى الناس جنیعا وبلغهم عتی
ونحوه من الالفاظ المفیده لهذا المعنی کبعثتک ونبتهم ولا یشرط فیهِ
ای فی الارسال شرط من الاعراض والاحوال المکتسبة بالرياضات
والجاهدات فی الخلووات والانقطاعات ولا استعداد ذاتی من صفاء الجوهر
وذلك الفطرة كما یزعمه الحكماء بل الله سبحانه یختص برحمته من یشاء
من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشیئته تع فقط وهو اعلم حیث
یجعل رسالته وفي دلالة هذه الایة علی المط نوع خفاء كما لا یخفی
وهذا الذی ذهب الیه اهل الحَق بناء علی القول بالقادر المختار الذی
یفعل ما یشاء ویحكم ما یرید وأما الفلاسفة فقالوا هو ای النبی من
اجتمع فیهِ خواص ثلث یمتاز بها عن غیره احدها ای احد هذه الامور
المختصة به ان یشاء له اطلاع علی المغیبات الکیانة والماضیة والآتیة ولا
دستور هذا الاطلاع لان النفوس الانسانیة مجردة فی ذاتها عن المادّة غیر
حالة فیها بل هی لامکانیة ولها نسبة فی التجرد الى المجردات العقلیة
والنفوس السماویة المنتقشة بصور ما یحدث فی هذا العالم العنصری
الکامن الفاسد لكونها مبادی له فقد تتصل النفس الناطقة بها ای بتلك
المجردات اتصالا معنویا وتنجذب الیها بواسطة الجنسیة وتشاهد ما فیها
من صور الحوادث فتحکیها ای یرتسم فیها من تلك الصور ما تستعدّ
فی لارتسامه فیها کمرآة تحاکی بها مرآة اخرى فیها نقوش فینعکس
منها الى الاولى ما یقابلها ویؤیدها ای یدلّ علی جواز ما قلنا من ان یشاء
للنبي نفس قویة بهذه المرتبة ما ترى النفوس ای رؤية النفوس البشریة

وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان
تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط متنازلا الى البليد
الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد
يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف
لنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال آله او نوم ينقطع به احساساته
الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد
به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمُنصِفِين قلنا ما ذكرتم
مردود بوجوه ان الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا
ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير
وما مسني السوء والبعض اى الاطلاع على البعض لا يختص به اى بالنبي
كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز
به النبي عن غيره ثم نقول احالة ذلك اى الاطلاع المختص بالنبي على
اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق
والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع
كما هو مذهبهم مُشْكِل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في
الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول
بالموجب بالذات ونقول ايضا باقى المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية
بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور للحوادث كما في المرايا المتقابلة
خطائية لا تُفِيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اى ثاني تلك الامور المختصة بالنبي
ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له
منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى
وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس

الانسانية ليست منطبقة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في الموان
البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل
والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما يشاهد من السقوط
من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في
غيرها اى في المواضع السافلة اقل عرضا وانا كانت ارادات النفس
وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس
النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها اراداته وتصوراته
حتى يحدث باراداته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص
ظالمة وخراب مدن فاسدة وباجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا
في العنصر الذى يكون مناسبتة لمزاجه اشد واقوى بمجرّد الارادة
والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور
للفارقة العجيبة من النبى ويشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على
ما هو مشهور في كل عصر من الصالحاء قلنا هذا الذى ذكرتم من كون
تصورات النفوس واراداتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في
الاجسام واحوالها وبيّنا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا
الله تع والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية
لا تعطيه اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران
بطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة لفارقة للعادة لا يختص
بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة
مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وخيا من الله اليه ولا يستنكر
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك
لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة جذبها الى عالم القدس

فانما الانجذابت اليه واتصلت به في نقطته شاهدت المعقولات كمشاهدة
 المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسوا المعقول المرتسم في النفس لباس
 المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه
 من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة
 راسخة للنبي وح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة
 يادني توجه منه قلنا هذا الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل
 هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون
 بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما
 نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية
 او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من
 خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء
 المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله اي مآل ما
 ذكره في الخاصة الثالثة الى تخييل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى
 والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما مرحوا به
 وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخييل
 دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما
 يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف
 يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخیلات لا اصل لها
 قطعاً وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا
 من اجتمعت فيه هذه الخواص اثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة
 بطوعها مع ما جبلت عليه من الإباء عن الانقياد لبيئ نوعها ودرجت له
 الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير فليكن الانقياد

التامة ظاهرا وباطنا سببا لقرار اى ثبات الشريعة التى بها يتم التعاون
الضرورى لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث
انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه فى معاشه من مأكله ومشربه
وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات وهى ان يعمل كل واحد
لاخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهى ان يعطى كل واحد صاحبه
من عمله بازاء ما ياتخذ منه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان وحده
لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون
من بنى نوعه حتى يخبر هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا وينزع لهما ثالث
وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل
الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم فى
التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهما فلا بد فيهما من قانون
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها
الخاص والعام لأشربت. كل نفس اى مدت عنقها الى ما يريد غير وطمح
اى ارتفع حين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأدى ذلك
التنازع الى التواثب والتشاجر اى الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل
الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد
فوجب فى الطبيعة وجود موصوف بتلك الخواص لما علم من شمول
العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد منه
الى ما فيه بقاءه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به فى الاعطاء
والهداية اكثر وهو اشرف الانواع للحيوانية سخر له ما عداه من تلك
الانواع وهذا اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم
مصالحة لما ظهر فيه من جلب المنافع لليلة ودفع المضار الشديدة
أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلا وللحاصل ان وجود النبی سبب للنظام فى

المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء، المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول لله والبحث فيها عن امور ثلاثة من شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى الرسالة والبحث الاول في شرايطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون من فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اى من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرين عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تع بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذثه لعدم الحاجة اليه فاشترط عنده كونه المعجزة من فعل الله وفي كلام الامدى ان المعجز ان كان عديميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصديق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي ان لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تع وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره

عادةً معجز قال الأمدى عمل يتصور ككون المعجزة مقدورة للرسول أم لا
 اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم الى أن المعجز فيما ذكر من المثال
 ليس هو للحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه
 القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه ليست
 مقدورة له وذهب آخرون الى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها
 خارقة للعادة ومخلوقة لله تع وأن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح وإذا
 عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث
 أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الاعجاز الرابع أن يكون ظاهرًا على
 يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي
 وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم للفق أنه لا يشترط بل يكفي
 قرابين الأحوال مثل أن يقال له أي مدعى النبوة أن كنت نبيًا فاطهر
 معجزا ففعل بأن دعا الله فاطهر فيكون ظهوره دليلًا على صدقه ونزول
 منزلة التصريح بالتحدي الخامس أن يكون موافقًا للدعوى فلو قال
 معجزتي أن أحيى ميتًا ففعل خارقًا آخر كنتنق للجل مثلًا لم يدل على
 صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله آياه السادس أن لا يكون ما
 ادعاه واطهره من المعجزة مكذبًا له فلو قال معجزتي أن ينطق هذا
 الصب فقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل لو ادعاه اعتقاد كذبه
 لأن المكذب هو نفس الظاهر نعم لو قال معجزتي أن أحيى هذا الميت
 فأحياه فكذبه ففيه احتمال والتصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه
 معجزا لأن المعجز أحياء وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك
 الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الأحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
 ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الأحياء على صدقه
 وقيل هذا الذي فكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا إنما هو إذا

عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا. واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قاله القاضى بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الصب ولحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في صورتين بخلاف الصب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتى بواحد منها وفي كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضة من المماثلة واذا لم يكن معيناً فأكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة ايضا وقال القاضى لا حاجة اليها وهو لحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السامع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه وبطالب به اى بالاثبات بذلك الخارق او بغيره بعد اى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً فان قال في اظهار المعجز هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ادينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه يناقض اى مبنى على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وسنبطله وانما كان مثبتا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلة منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسبأتيك انه لا يتصور عندنا

ظهور الخارق على يد الكاذب فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم
 المعجز على الدعوى يُقضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة من
 الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى عم في المهد
 وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع
 تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق
 بطنه وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحاجر والمدر عليه فانها كلها
 متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى
 ليست معجزات انما هي كرامات وظهرها على الاولياء جائز والانبياء قيل
 نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح
 تسمى ارجاسا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الخايط اسننه والمنكرون
 للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها
 في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه
 لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما
 هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره
 متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد
 هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان
 تكلم بها الى ان تكامل فيه شرايطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت
 النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله
 وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه
 تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قرناه انما
 هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر عنها فاما ان يكون
 تأخره بزمان يسير يُعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدى بخلاف المتقدم
 بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاويل

مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فأتفقوا على انه
 معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة فقيل اخباره
 عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخالف
 عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح اى لم يجب
 على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار
 وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة
 العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اى
 حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل
 يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون
 المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى باعتبار صفته اعنى كونه
 معجزا ولحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو
 القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا
 مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا
 فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك
 للحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن
 كذلك وان جعل شرطاً لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث
 وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحث الثانى في
 كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد
 من يريد تصديقه تمشية لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن
 ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين فلا
 يشترط لظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا
 للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان
 يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب
 النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها
 واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس

واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما
نشاهده في المرضى من ان النفس لا اشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض
للحاجة وتحليلها للمواد الزدية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد الحمولة
فتمسك عن القوت الذي تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد
ما لو امسك اى زمانا لو امسك عنه في ايام صحتته شطره اى نصفه بل
عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه
المنخرط في سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمريض مضاد للطبيعة
ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني
على تعادل الاركان اشد واقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات
الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم
أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر
في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى
الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية وانتقال
الصورة الى المتخيلة والحس المشترك وأما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي
به مثلا غيره من نتف جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه
لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه البحت
الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست
دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه وانتقائه
على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها
ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق
العادات كإفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند
تصرمه الدنيا وقيام الساعة ولا لرسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر
الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا
دلالة سمعية لتوقعها على صدق النبى فتدور بل هي دلالة عادية كما
اشار اليه بقوله وهى عندنا اى عند الاشاعرة اجزاء الاله عاداته بخلف

العلم بالصدقي عقيبه اى عقيب ظهور المعجزه فان الظاهر المعجز على
 يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالة عقلية
 لتخلف الصدقي عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال
 انا نبي ثم نتف للجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم
 وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية
 بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته
 تع للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
 الحزم الغفير اتي رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
 عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده
 ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك احد في
 صدقه بقريظة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب
 على الشاهد حتى يتأخر عليه ان الشاهد يعقل افعاله بالاغراض لانه
 يراعى المصالح ويدرك المفاسد بخلاف الغائب ان لا يبالي بالمصلحة
 والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية اى
 ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدقي وان كونه مفيدا له معلوم
 لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهير وزيادة التقرير وقالت
 المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه
 ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تع
 فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى
 خلق المعجزه على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اى للمعجزه
 دلالة على الصدقي قطعاً اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها
 من وجه دلالة ال به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اى

ذلك الوجه بعينه فان دَلَّ المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق
 كان الكاذب صادقا وهو مح وهو مَحْ والآ انفكَّ المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية
 على مدلوله وهو ايضا مح وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق
 ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد
 العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انحرافها اى انحراف العاديات عن
 مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره
 على يد الكاذب ان لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض
 انه جائز واما بدون ذلك التاجيز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم
 بصدق الكاذب محال ، تذنيب من الناس من انكر امكان المعجزة فى
 نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من انكر
 العلم بها وسياتيكم فى المقصد التالى لهذا المقصد شبههم بأجوبتها ، المقصد
 الثالث فى امكان البعثة وحاجتنا فيه اثبات نبوة محمد عم فان هذا
 الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة
 عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم
 بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على
 الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال
 النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم والآ اى وان لم يعلم ذلك بل علم
 انهم لا يؤمنون لم يجب عليه ارسال بل حسن قنعا لاعدائهم وقال ابو
 هاشم يمتنع خلوها اى خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل
 بها لان البعثة الخالية عنه لا فايده فيها وجوزها الجبائى لتقرير الواجبات
 العقلية فانه فايده جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء
 كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست وهو

اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناءً اى مبنى
 على اصلهم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع
 عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا
 ايضا وعلى تقدير صحته لا يصرفنا في مدعانا فاننا انما ادعينا الامكان العام
 الذى يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وغرضنا هنا رد شبه
 المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احوالها اى حكم باستحالتها
 لذاتها الثانية من جوازها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر
 ونواهٍ وانه اى التكليف ممتنع فينتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من
 جواز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكالييف فلا حاجة الى
 البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة
 مع عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة الخامسة من جواز
 وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعى النبوة السادسة من
 سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه
 ومنع امكان العلم بها للغايين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب
 عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا
 يجدى فى المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء
 الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هى الطوائف المنكرة لها الاولى منها
 وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتج على استحالتها بوجوه
 الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القايل له ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا
 طريق الى العلم به ان لعلة من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده
 وعلى جواز القائه الكلام الى النبى الثانى ان من يلقي اليه اى الى النبى
 الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرتباً لكل من حضر حال
 الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والاى وان لم يكن جسمانياً

بل روحانياً كان ذلك اى القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيل
 ان لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف
 على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وأنه اى العلم بما
 نكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضرورياً ولا من
 النظريات السهلة للحصول كما لا يخفى وهو اى ذلك النظر الموصل الى
 هذا العلم غير مقدّر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب
 الأشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف
 الاستمهال اى يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم
 فى اى زمان كان وح يلزم افحام النبى ويبقى البعثة عبثاً وآلاً وان لم
 يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا
 يطاق لان التصديق بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وأنه

قبح عقلاً فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى
 ان المرسل ينصب دليلاً يعلم به الرسول ان القايل له ارسلتك هو الله دون
 الخلق بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون
 مفيدة له ذلك العلم او يخلق علماً ضرورياً فيه بأنه المرسل والقائل
 وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانياً
 ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شىء وجواب
 الثالث أما على اصلنا فى التعديل والتجوير فلا يجب الإمهال لانا قد
 بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترب بدعواه المعجزة الخارقة
 للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر
 وجوب انمتابعة سواه نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو
 استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى
 هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى للحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فالإلحاق بأصلهم في التحسين والتفريق وإن صرحوا
 بخلافه منع الإهمال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإهمال عند
 الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالتزام إلا أن الإلحاق بقاعدتهم
 المذكورة منع وجوب الإهمال لأن فيه تفويت مصلحتهم وذلك لأنه
 يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك
 آخر فلا تسلك بهذا الطريق فقال الولد دعني أسلكه إلى أن يشاهد
 السبع أو المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء
 ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا إلى فعل ما
 يوجب الشفقة والخوف وبما قرأناه يندفع الالتزام عن أصلهم الطائفة الثانية
 من قال اليبغى لا تخ عن التكليف لأنه فإيدتها التي لا تخ عنها وأيضا
 هي لا تخ عن التكليف باتفاق وإجماع من القائلين بها ثم أن التكليف
 الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال
 وذلك لما تبين من أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى لا تأثير لقدرة
 العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن أن
 الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه فعلى الأول
 يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح
 أي حين ثبت للجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني أن التكليف اضطرار بالعبد
 لما يلزمه من التعبد بالفعل إذا أقدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم
 عنه وهو أي الاضطرار قبيح والله تعالى متزه عنه الثالث التكليف إما لا لغرض
 وهو عبث قبيح أو لغرض يعود إلى الله وهو مح لأنه تعالى متزه عن الأغراض
 كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما اضطرار وهو منتف
 بالإجماع أو دفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول

فانه بمنزلة أن يقال حَصِلَ المنفعة لنفسك وَأَلَا عَدْبَتُكَ ابد الآباد ولا شك
 ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اى النفع الذى يتضمنه التكليف
للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المصرة العظيمة بالكفار والعصاة
ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع
 الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوده وتعين صدوره ح
 فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه
 تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق
 لان الفعل قبل الفعل مح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف
بما لا يطاق بط عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا
 يقول بوقوعه ولا أن اى ولا يقول بأن كل تكليف كذلك اى تكليف بما
 لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
 ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده
 ايضا واذا بطلت الاقسام للحاصرة امتنع التكليف مطلقا لخامس وهو لبعض
الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل
الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز
 ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الغاية
 وهو النظر فيما ذكر ترى اى تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به
 فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان
 قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا
 وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب
الثانى ان يقال ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخرية ترقى كثيرا
 على المصرة التي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ما لا يجوز
 وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالمحسن والقبح ووجوب الغرض فى

أفعاله تع مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقال ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرية التي ترقى على مضرة التعب بمشاقي الافعال وأما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وإن لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل للماضي وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في أفعاله تع وهو بط وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثانی الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك أي التكليف كالأحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل واما حال عدمه فيكون

جمعا بين النقيضين وهو أي الاحداث عما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك أي التفكير في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش

المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربى شغلها على شغل

التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة ان هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية

غير ان من البراهمة من قال بنبوّة آدم عمر فقط ومنهم من قال بنبوّة ابراهيم عمر فقط ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وادريس فقط وهؤلاء

كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يُفعل وما حكم
بقبحه يُترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يُفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها
مجرد الاحتمال اى احتمال المضرة بتقدير قبحه ويُترك عند عدمها
للاحتياط في دفع المضرة المتوقعة والجواب بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه
العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر
عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الأفعال
ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود
ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك اى النبی الشارع
كالطبيب الخانى يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها
للعمامة بالتجربة ففى دهر طويل يُحرمون فيه اى فى ذلك الدهر الطويل
من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعدد ويقعون فى المهالك قبل
استكمالها اى قبل استكمال مدة التجربة ان ربما يستعملون من تلك
الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان
اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة
يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح
المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المونة وانتفعوا به وسلموا من تلك
المضار ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا
لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى
عن المبعوث كيف والنبي عم يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب ان يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بما جرد الفكر والتجربة فاذا
لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى وفيما تقدم من تقرير

مذاهب الحكماء وهو ان اللسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتار عن بلى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتم له هذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبی في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جورناه لجاز انقلاب الجبل نهبا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا كعلا وتولد

هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يُعَدَم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها ان يجوز ح أن يكون الآتى بالأحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا ماثلة الذى ثبت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامهما الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافى امكانها في انفسها وذلك كما في الحسوسات فاننا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم بالحس فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجازا لنبى وكرامة لولى عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل النصف انكاره او فلا يكون خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى النبوة

وان لم يكن خارقا للعادة الضايقة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل
على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل
الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا
له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في
الماهية كما ذهب اليه جماعة فياجوز ح ان يصدر عن بعضها ما لا
يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة
اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه
ساحرا ماهرا في السحر وقد اجتمعتم على حقيقته اى على كون السحر
مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تع فيتعلمون منهما ما
يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة ليبيد بن الاعصر مع النبی عم
ومن انكره من القدرية خالف كتاب الله وسنة رسوله واجماع الامة ايضا
ان ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس
يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم
الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كائر وقال الشافعي اذا
اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحرة وبأن سحرة مما يقتل غالبا
وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا نكرة الامدى
او لطلسم اختص هو بمعرفته يعنى ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا
معنى لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات غريبة عجيبة فجاز ان
يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب
عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن
تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى
السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة
بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع
بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات ان لا شك
ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس للجاذب

للحديد والكهرباء التي تجذب التبن والحجر الباغض للخل فإنه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء والحجر للجانب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دور) غيره الثاني من

الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبئ ليغوى الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده

الى الاتصالات الكوكبية وانظارها للحادثة من الحركات الفلكية وهو اى مدعى

النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصديق الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجز من فعله تع لكنه ليس تصديقا منه للمدعى ان لا غرض واجبا في افعاله تع وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق ان لعله اى الغرض منه غير التصديق له كايهامه اى ايهام تصديقه

ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته وكالنور الذي كان في

جبين آياته الخامس انه لا يلزم من تصديق الله آياته صدقه إلا انه علم
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا ان لا يقبح عندكم منه شيء
 ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى الصادر عن المدعى لم يبلغ
 من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار أو لعله اى
 المقادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطاة معه في اعلاء كلمته
 لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به أولا فظنوا ان دعوته
 عما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه
 آخرًا لشدة شوكته وكثرة أتباعه أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم
 معيشتهم عنه اى عن المدعى ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر
 لمانع من المعارضة عن اظهار ما عارض به أو ظهر ثم اخفاه أصحابه اى
 أتباع المدعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا
 آثاره حتى انمحي بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى
 لها اى للخارج الذى سمي معجزة دلالة على الصدق للجواب الاجمالي ما
 قررناه غير مرة اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان
 التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادى كما في الحسوسات والجواب
 التفصيلي عن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود إلا الله فالمعجز لا
 يكون الا فعلا له لا للمدعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز
 الذى هو كلف البحر واحياء الموتى وابراء الائمة والابصر كما هو مذهب
 جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ
 السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
 ايضا انه لا التباس أو يكون معه اى مع ادعاء النبوة والتحدى وح فلا
 بد من احدهما ان لا يخلقه الله على يده أو ان يقدر غيره على معارضته

وَالْأَنَّ كَانَ تَصْدِيقًا لِلْكَاذِبِ وَإِنَّهُ مَحْ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَكُونَهُ كَذِبًا وَالْجَوَابُ

عَنِ الثَّانِي أَنْ لَا خَالِفَ إِلَّا اللَّهُ فَلَا يَكُونُ الْمَعْجَزُ مُسْتَنْدًا إِلَى غَيْرِهِ وَعَنِ

الثَّلَاثِ أَنْ مَنْ لَمْ يَجُوزِ الْكَرَامَةُ فَلَا أَشْكَالَ عَلَيْهِ وَمَنْ جَوَّزَهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ

مِنْهُمْ الْإِسْتِنَادُ أَبُو إِسْحَاقَ لَا تَبْلُغُ الْكَرَامَةُ الظَّاهِرَةَ عَلَى يَدِ الْأَوْلِيَاءِ دَرَجَةً

الْمَعْجَزِ وَقِيلَ لَا تَقَعُ الْكَرَامَةُ عَلَى الْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْوَلِيُّ إِيقَاعَهَا

لَمْ تَقَعْ بَلْ وَقَعَهَا اتِّفَاقًا فَقَطْ وَقَالَ الْقَاضِي يَجُوزُ الْكَرَامَةُ إِذَا لَمْ تَقَعْ

عَلَى طَرِيقِ التَّعَظُّمِ وَالْخَيْلَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شُعَارِ الصَّالِحِينَ وَمَعَ ذَلِكَ

تَمْتَازُ الْكَرَامَةُ عَنِ الْمَعْجَزَةِ بِأَنَّهَا دَعْوَى الْوَلَايَةِ دُونَ النَّبُوَّةِ وَعَلَى التَّنْقَادِ

كُلُّهَا فَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْمَعْجَزَةِ ظَرْفٌ فَلَا يَشْتَبَهُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَعَنِ

الرَّابِعِ بَأَنَّ لَا نَقُولُ بِالْغَرَضِ أَيْ لَا نَقُولُ بَأَنَّ خَلَقَ الْمَعْجَزَةَ لْغَرَضِ التَّصْدِيقِ

لِأَنَّ أَفْعَالَهُ تَعِ عِنْدَنَا غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ بِالْأَغْرَاضِ بَلْ نَقُولُ أَنَّ خَلَقَهَا عَلَى يَدِ الْمُدَّعِي

يَدْعَى عَلَى تَصْدِيقِ لَهُ قَائِمٍ بِذَاتِهِ تَعِ كَمَا أَنَّ حُمْرَةَ الْخَاجِلِ تَفِيدُ الْعِلْمَ

الضَّرُورِيَّ بِحَصُولِ الْخَاجِلَةِ مَعَ جَوَازِ حَصُولِهَا بِدُونِهَا وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ

بِاسْتِنَادِ الْوَأْدِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَوْجِبِ فَلِأَنَّهُ

يَجُوزُ أَنْ يَحْدُثَ شَكْلٌ غَرِيبٌ سَمَاوِيٌّ يَقْتَضِي تِلْكَ الْحُمْرَةَ فِي ذَلِكَ

الشَّخْصِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ فِيهِ الْخَاجِلَةُ وَعَنِ الْخَامِسِ قَدْ مَرَّ فِي مَسْئَلَةِ

الْكَلَامِ مِنْ مَوْقِفِ الْأَلْهِيَّاتِ امْتِنَاعُ الْكَذْبِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَعَنِ السَّادِسِ

إِذَا اتَّيَ مَدَّعَى النَّبُوَّةِ بِمَا يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ خَارِجٌ لِلْعَادَةِ وَعَاجِزٌ مِنْ فِي قِطْرِهِ

عَنِ الْمَعَارِضَةِ عُلْمُ ضَرُورَةِ صِدْقِهِ فِي دَعْوَاهُ وَعَنِ السَّابِعِ يُعْلَمُ عَادَةً أَيْ

يَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْعَادِيَّةِ وَالْوَجْدَانِيَّةِ الْمُبَادَرَةَ بَلَا تَوَانٍ إِلَى مَعَارِضَةٍ مِنْ

يَدَّعَى الْإِنْفِرَانَ بِأَمْرٍ جَلِيلٍ فِيهِ التَّفَوُّقُ عَلَى أَهْلِ زَمَانِهِ وَاسْتِتْبَاعُهُمْ وَالْحُكْمُ

عَلَيْهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَمَالِهِمْ وَيُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَيْضًا عَدَمُ الْأَعْرَاضِ عَنْهَا أَيْ عَنْ

الْمَعَارِضَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ بِحِكْمِيَّةٍ لَا يَنْتَدِبُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَلَا يَتَوَجَّهُ نَحْوُ

الاثنيان بالمعارض أصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح أي حين اذا كان
الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصّرفّة واضحة فان النفوس اذا كانت
مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى
وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب
معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها ان به يتم
المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله
في الجميع أي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة
العادية فلو وقعت معارضة لاستحالة عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب
المدعى عند استهلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت
الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول
المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر لانه لا يفيد العلم
فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر
لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم
فكذا الكل يجوز عليه الكذب ان ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد
الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد
فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعاً
ولم يحصره أي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين
المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فللفرض طبقة لا
تفيدة أي لا تفيد العلم قطعاً كاثنيين مثلاً ثم نزيد عليه واحداً بعد
واحد فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغاً ما بلغ لمساواة كل منها لما
قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد
واللازم منتفٍ اتفاقاً ببيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله
اتفاقاً منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالواجب له

أى للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع ما
 سبقت لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرطه استواء
 الطرفين والواسطة بالغه ما بلغت ولا سبيل الى العلم به أى بالشرط
 المذكور وإذا لم يُعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس أن
 التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
 اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يُعلم كونه متواترا إلا بعد حصول
 العلم به فإثبات العلم به أى بالتواتر مصادرة على المطر ودور صريح
 وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد

لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب
 الثانى أن حصول العلم عنده أى عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة إنما
 هو بخلاف الله تع اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نمر تساوى
 طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وأنه أى

حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين
 وقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى
 وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى
 تساويهم فى العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل
 لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث أما عندنا فلا نه أى العلم
 عقيب التواتر بخلاف الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد
 منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له وأما عند الكماه والمعتزلة فلان

الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له
 وهى أى الاسباب المعدة قد لا تجماع المسبب بل تكون متقدمة عليه
 كالحركة للحصول فى المنتهى فللأخبار السابقة مدخل فى حصول العلم

كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب
 لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول
 يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهى الى ما
 لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله
 وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد
 المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضروري
 الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل
 بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين
 ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يُعتبر فيه من
 الشرايط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه
 ان لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى
 التواتر وليس يُعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال
 انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدلل على
 شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط مجتمعة مع ضابطه توجه
 ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم
 المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من
 اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التي اتى بها
 مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا
 انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق
 مقتضى العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الاكل وغيره
 وإيجاب تحمّل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ
 التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه
 مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطّي
 النيبات وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض السعوى في بعض الطواف

ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعرّى وكشف الرأس
والرمى لا إلى مَرَمَى وتقبيل حاجر لا مَرِيّة له على سائر الاحجار وكنه حريم
النظر إلى الحُرّة الشوهاء دون الامة للسناء وكحرمة اخذ الفصل في صفقة
وجوازه في صفقتين كمن يبيع مَدَّ عَاجِوَة جيّدة بِمَدَّيْن من عَاجِوَة رديّة
فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديّة كان حلالا
بلا شبهة مع استوائيهما اى الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من
جميع الوجوه للجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب
الغرض في افعاله تع فعايته اى غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة
في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك
مصلحة استأثر الله تع بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته
تطويعا للنفس الآيية ومَلَكة قهرها اى تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه
الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرّض للثواب والعقاب يعنى ان النفس اذا
عرفت الحكمة والمصلحة في حكم انقادات له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد
امتثال حكم مولاه وسيّده وكان عندها انها ذات قوّة ورسوخ في العلم
فربما صارت بسبب ذلك مُعَاجِبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته
كان انقيادها امتثالا مجرّدا والكسرت سَوَرَتها واعجابها الثابت لها فيما
علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى
عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام
التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة
المعتد بها المعلومة ، المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسائل
المسلّم الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واطهر المعجزة على يده أما الاولى
فمتواترة تواترا ألحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها وأما
الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا ان نقول

تَحَدَّى بِهِ وَلَمْ يِعَارِضْ لَكَانَ مُعْجِزًا أَمَّا أَنَّهُ تَحَدَّى بِهِ فَقَدْ تَوَاتَرَ
بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ فِيهِ شَبْهَةٌ وَأَيَّاتُ التَّحَدَّى كَثِيرَةٌ كَقَوْلِهِ تَع فَاتُوا
بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ وَقَوْلِهِ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مَفْتَرِيَّاتٍ وَقَوْلِهِ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ
مِثْلِهِ وَأَمَّا أَنَّهُ لَمْ يِعَارِضْ فَلأنَّهُ لَوْ عَارِضَ لَتَوَاتَرَ لأنَّهُ عَمَّا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي إِلَى
نَقْلِهِ سَيِّمًا وَلِلْخُصُومِ أَكْثَرُ عِدَدًا مِنْ خَصِيٍّ الْبَطْحَاءِ وَاحِرْضِ النَّاسِ عَلَى
إِسْاعَةِ مَا يُبْطِلُ دَعْوَاهُ وَأَمَّا أَنَّهُ حَ أَيَّ حِينٍ إِذْ تَحَدَّى بِهِ وَلَمْ يِعَارِضْ
يَكُونُ مُعْجِزًا فَقَدْ مَرَّ فِيمَا سَلَفَ مِنْ بَيَانِ حَقِيقَةِ الْمُعْجِزَةِ وَشَرَايِطِهَا وَالْكَلَامُ
عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَّالًا وَجَوَابًا يُعَلِّمُ مِنَ الْفَصْلِ الْمُتَقَدِّمِ فَإِنَّ الشَّبْهَةَ الَّتِي
أُورِدَهَا مَنكَرُوا الْبَعْثَةَ يُمْكِنُ إِيْرَادُهَا هَهُنَا وَاجْوِبَتِهَا تَعْلَمُ مِنْ هُنَاكَ أَيْضًا
فَلَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى إِعَادَتِهَا وَلِنَتَكَلَّمُ الْآنَ فِي وَجْهِ إِعْجَازِهِ وَفِي شَبْهِ الْقَادِحِينَ
فِيهِ فِي فُصُلَيْنِ الْأَوَّلُ فِي وَجْهِ إِعْجَازِهِ فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ عَلَى مَذَاهِبٍ فَقِيلَ هُوَ
مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ النِّظْمِ أَيَّ التَّأْلِيفِ الْغَرِيبِ وَالْإِسْلُوبِ الْعَجَائِبِ
الْمُخَالَفِ لِنِظْمِ الْعَرَبِ وَفُتِّهِمْ فِي مِطَالَعَةِ أَيِّ أَوَائِلِ السُّورِ وَالْقَصَصِ وَغَيْرِهَا
وَمِقَاطَعَةٍ أَيَّ أَوَاخِرِهَا وَفَوَاصِلِهِ أَيَّ أَوَاخِرِ الْآيِ الَّتِي فِي بِمَنْزِلَةِ الْإِسْجَاعِ فِي
كَلَامِهِمْ فَإِنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الْمَذْكُورَةَ وَقَعَتْ فِي الْقُرْآنِ عَلَى وَجْهِ لَمْ يُعْهَدِ
مِثْلُهُ فِي كَلَامِهِمْ وَكَانُوا عَاجِزِينَ عَنْهُ وَعَلَيْهِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَقِيلَ وَجْهُ إِعْجَازِهِ
كَوْنُهُ فِي الدَّرَجَةِ الْعَالِيَةِ مِنَ الْبُلَاغَةِ الَّتِي لَمْ يُعْهَدِ مِثْلُهَا فِي تَرَكَيبِهِمْ
وَتَغَايُصَرَّتْ عَنْهَا دَرَجَاتُ بُلَاغَاتِهِمْ وَعَلَيْهِ الْجَاحِظُ وَأَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ ثُمَّ أَنَّهُمْ
قَالُوا فِي تَفْسِيرِ الْبُلَاغَةِ عِبَارَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ أَحْسَنُهَا قَوْلُهُمْ الْبُلَاغَةُ التَّعْبِيرُ
بِالْفُظِّ الرَّابِعِ أَيُّ الْمَعْجَبِ بِخُلُوصِهِ عَنْ مَعَائِبِ الْمُقَرَّدَاتِ وَتَأْلِيفَاتِهَا وَاشْتِمَالِهِ
عَلَى مَنَاقِبِهَا عَنِ الْمَعْنَى الصَّحِيحِ أَيُّ الْمُنَاسِبِ لِلْمَقَامِ الَّذِي أُورِدَ فِيهِ الْكَلَامُ
بِلا زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصَانٍ فِي الْبَيَانِ وَالِدَّلَالَةُ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا فَكَلَّمَا أَرَادَ شَرْقُ
الْإِلْفَاطِ وَرَوْنَقُ الْمَعْنَى وَمِطَابَقَةُ الدَّلَالَةِ كَانَ الْكَلَامُ أَبْلَغَ وَهَلْ رُتِبَ الْبُلَاغَةُ

متناهيةً اختلفوا فيه ولحق أن الموجود منها متناهية لأنها واقعة في تلك
الالفاظ الشريفة الدالة على المعالي الصحيحة ولا شك أن الموجود من
تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فإنه غير متناه إذ
لا يتعذر وجود الفاظ في أفصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها
فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى ثم أصل البلاغة في
القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما
كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الإعجاز الذي
هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات أعجازه إلى بيان أنه الغاية القصوى
فيها أي في المراتب الممكنة من البلاغة فلأن أي وأما كونه في الدرجة
العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن من تنبّع القرآن من العارفين بالبلاغة
وجد فيه فنونها بأسرها من أفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن صروب
التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل وأصناف الاستعارة
وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير
والفصل والوصل اللایف بالمقام وتعرية أي خلوة عن اللفظ الغث أي
الركيك والشاذ الخارج عن القياس والتشاد النافر عن الاستعمال إلى غير
ذلك من أبواب البلاغات بحيث أي وجده مشتملا على فنون البلاغة
بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة
نوعاً منها أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن
مشتمل على جملة ما لم يغادر شيئاً منها ولا يقدر أحد من البلغاء
الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب والعرباء وأن استفرغ وسعه وطاقته في
تزيين كلامه إلا على نوع أو نوعين منه أي من المذكور الذي هو فنون
البلاغة وربما لو رام غيره أي غير ذلك النوع لم يواته أي لم يوافقه ولم

يُثَبِّتُ لَهُ قَالَ الْأَمْدَى أَنَّ أَصَحَّ فَصِيحٍ مِنَ الْعَرَبِ وَأَبْلَغُ بَلِيغٍ مِنَ أَهْلِ الْأَدَبِ
 مِنْ أَرْبَابِ النَّظْمِ وَالنَّثْرِ وَالْخُطْبِ غَايَتُهُ الْأَسْتِثَارُ بِنَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ
 الْبَلَاغَةِ عَلَى وَجْهِ لَوْ رَامَ غَيْرُهُ فِي كَلَامِهِ لَمَّا وَأَتَاهُ وَكَانَ فِيهِ مَقْصُورًا وَالْقُرْآنُ
 مَحْتَوٍ عَلَيْهَا كُلِّهَا وَمَنْ كَانَ أَعْرَفَ بِالْعَرَبِيَّةِ أَى لُغَةِ الْعَرَبِ وَفَنُونِ بَلَاغَتِهَا
 كَانَ أَعْرَفَ بِأَعْجَازِ الْقُرْآنِ الْمُنْفَرَعِ عَلَى بَلَاغَتِهِ وَقَالَ الْقَاضِي الْبَاقِلَانِيُّ هُوَ أَى
 وَجْهِ الْأَعْجَازِ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ أَى النَّظْمِ الْغَرِيبِ وَكَوْنِهِ فِي الدَّرَجَةِ الْعَالِيَةِ

مِنَ الْبَلَاغَةِ وَقِيلَ هُوَ أَخْبَارُهُ مِنْ الْغَيْبِ نَحْوُ وَهْمٍ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمْ
 سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سَنِينَ أَخْبَرَ عَنْ غَلْبَةِ الرُّومِ عَلَى الْفُرسِ فِيمَا بَيْنَ الثَّلَاثِ
 إِلَى التَّنَسُّعِ وَقَدْ وَقَعَ كَمَا أَخْبَرَ بِهِ وَذَلِكَ كَثِيرٌ يُعْرَفُ بِتَتَبُّعِ الْقُرْآنِ وَأَخْبَارَاتِهِ
 عَنْ الْأُمُورِ الْمُسْتَقْبَلَةِ الْكَائِنَةِ عَلَى وَفْقِهَا وَقِيلَ وَجْهُ الْأَعْجَازِ عَدَمُ اخْتِلَافِهِ
 وَتَنَاقُضِهِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الطُّوْلِ وَالْإِمْتِدَادِ وَتَمَسُّكُوا فِي ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى
 كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَقِيلَ أَعْجَازُهُ بِالصَّرْفَةِ عَلَى
 مَعْنَى أَنَّ الْعَرَبَ كَانَتْ قَادِرَةً عَلَى كَلَامٍ مِثْلِ الْقُرْآنِ قَبْلَ الْبُعْثَةِ لَكِنَّ اللَّهَ
 تَعَالَى صَرَفَهُمْ عَنْ مَعَارَضَتِهِ وَاخْتَلَفَ فِي كَيْفِيَّةِ الصَّرْفِ فَقَالَ الْأَسْنَدُ أَبُو
 اسْحَاقٍ مَتَى وَالنِّظَامُ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ صَرَفَهُمُ اللَّهُ عَنْهَا مَعَ قُدْرَتِهِمْ عَلَيْهَا وَذَلِكَ
 بِأَنَّ صَرْفَ دَوَاعِيهِمْ إِلَيْهَا مَعَ كَوْنِهِمْ مَجْبُولِينَ عَلَيْهَا خُصُوصًا عِنْدَ تَوْفُّرِ
 الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ فِي حَقِّهِمْ كَالْتَقْرِيعِ بِالْعَاجِزِ وَالْإِسْتِنْزَالِ مِنَ الرِّيَاسَاتِ
 وَالتَّكْلِيفِ بِالْإِنْقِيَادِ فَهَذَا الصَّرْفُ خَارِجٌ لِلْعَادَةِ فَيَكُونُ مَعْجَزًا وَقَالَ الْمُرْتَضَى
 مِنَ الشَّيْعَةِ بَلْ صَرَفَهُمْ بِأَنَّ سَلْبَهُمُ الْعُلُومَ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي الْمَعَارَضَةِ
 يَعْنِي أَنَّ الْمَعَارَضَةَ وَالْإِتْيَانَ بِمِثْلِ الْقُرْآنِ تَحْتَاجُ إِلَى عُلُومٍ يُقْتَدِرُ بِهَا عَلَيْهَا
 وَكَانَتْ تِلْكَ الْعُلُومُ حَاصِلَةً لَهُمْ لَكِنَّهُ تَعَالَى سَلَبَهَا عَنْهُمْ فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ قُدْرَةٌ
 عَلَيْهَا الفصل الثاني في شبه القادحين في أعجازه والتفصلي عنها قالوا أولا
 وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه
 ريبه واختلافكم فيه أي وجه الاعجاز أنه ما ذا دليل خفاؤه فكيف

يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى اهْجَازِهِ ثُمَّ قَالُوا ثَانِيَا مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْوَجْهِ لَا يَصْلُحُ
 لِلْاهْجَازِ أَمَّا النِّظْمُ الْغَرِيبُ فَلِأَنَّهُ أَمْرٌ سَهْلٌ سَيِّمًا بَعْدَ سَمَاعِهِ فَلَا يَكُونُ
 مُوجِبًا لِلْاهْجَازِ وَابْيَاضُ فُحْمَاتٍ مُسَيَّلَةٌ عَلَى وَزْنِهِ وَأُسْلُوبُهُ وَمِنْ حِمَاقَاتٍ
 قَوْلُهُ الْفَيْلُ مَا الْفَيْلُ وَمَا ادْرَاكَ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثَقِيلٌ وَخَرْطُومٌ طَوِيلٌ
 وَأَمَّا الْبَلَاغَةُ فَلَوَجْهُ الْاَوَّلُ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى ابْلِغْ خُطْبَةً لِلْخُطْبَاءِ وَابْلِغْ قَصِيدَةً
 لِلشُّعْرَاءِ وَقَطَعْنَا النَّظَرَ عَنِ الْوِزْنِ وَالنِّظْمِ الْمَخْصُوصِ ثُمَّ قَسْنَاهُ إِلَى اقْصَرِ
 سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ التَّحَدَّى بِهَا وَبِتَنَاوُلِهَا قَوْلُهُ فَأَتُوا بِسُورَةٍ
 مِنْ مِثْلِهِ لَمْ نَجِدِ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي الْبَلَاغَةِ بَيْنَمَا بَلَّ رُبَّمَا زَعَمَ أَنَّ الْاَفْصَحَ
 مَعَارِضُهَا الَّذِي قَبِيسُ الْيَهْيَا وَلَا بَدَّ فِي الْمَجْزَى الَّذِي يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى صِدْقِ
 الْمَدْعَى مِنْ ظُهُورِ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُقَاسُ إِلَيْهِ إِلَى حَدٍّ يَنْتَفَى مَعَهُ
 الرِّيبَةُ حَتَّى يُجْزَمَ بِصَدَقِهِ جُزْمًا يَقِينِيَا الْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا
 فِي بَعْضِ الْقُرْآنِ حَتَّى قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ بَأَنَّ الْفَاتِكَةَ وَالْمَعْوِدَتَيْنِ لَيْسَتْ مِنَ
 الْقُرْآنِ مَعَ أَنَّهَا أَشْهُرُ سُورِهَا وَلَوْ كَانَتْ بَلَغَتْهَا بَلَغَتْ حَدَّ الْاهْجَازِ لَتَمَيَّزَتْ
 بِهِ عَنِ غَيْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهَا مِنْهُ الْوَجْهُ الثَّالِثُ أَنَّهُمْ كَانُوا
 عِنْدَ جَمْعِ الْقُرْآنِ إِذَا اتَى الْوَاحِدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا عِنْدَهُمْ بِالْعَدَالَةِ
 بِالْآيَةِ وَالْآيَتَيْنِ لَمْ يَضَعُوهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَّا بَيِّنَةً أَوْ يَمِينًا وَالتَّقْرِيبُ مَا مَرَّ
 وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بَلَغَتْهَا وَاصِلَةً إِلَى حَدِّ الْاهْجَازِ لَعَرَفُوهَا بِذَلِكَ وَلَمْ يَحْتَاجُوا
 فِي وَضْعِهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَى عَدَالَةٍ وَلَا إِلَى بَيِّنَةٍ أَوْ يَمِينٍ الْوَجْهُ الرَّابِعُ لِكُلِّ
 صِنَاعَةٍ مَرَاتِبٌ فِي الْكَمَالِ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَلَيْسَ لَهَا حَدٌّ مُعَيَّنٌ تَقِفُ
 عِنْدَهُ وَلَا تَتَجَاوِزُهُ وَلَا بَدَّ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِنْ فَائِقٍ قَدْ قَالَى ابْنَاءُهَا بِأَنَّ وَصَلَ
 إِلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا غَيْرُهُ فِي عَصْرِهِ وَإِنْ امْكُنَ أَنَّ
 يَفُوقَهُ شَخْصٌ آخَرٌ فِي عَصْرِ آخَرَ فَلَعَلَّ مُحَمَّدًا كَانَ أَفْصَحَ أَهْلَ عَصْرِهِ فَأَتَى بِكَلَامٍ
 عَجَزَ عَنْ مِثْلِهِ أَهْلُ زَمَانِهِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مُعْجِزًا لَكَانَ مَا اتَى بِهِ كُلٌّ مِنْ فَائِقٍ

أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزا وهو ضروري
البطلان وأما مذهب القاضى فلأن ضم غير المعجز الى مثله لا يصحيره
معجزا وأما الاخبار بالغيب فلوجوه الأول انه جازي كرامة وعلى سبيل
الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرة الآ أن يتكرر ذلك الاخبار
الى أن يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اى مراتب التكرار الى
حدّ الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يُعلم بلوغ القرآن في الاخبار
بالغيب مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجّمين
والكهنة كما دلّ عليه التسماع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه
يلزم ح أن لا يكون ما خلا منه اى عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا
فيخرج أكثر القرآن من صفة الاعجاز وهو بط وأما عدم الاختلاف
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الأول أن فيه تناقضا لانه قال وما علمناه
الشعر وفي القرآن ما هو شعر نكح قوله تع ومن يتف الله يجعل له
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر
المتقارب على وزن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وأمل لهم إن كيدى
متين ونكح قوله ويأخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فانه اذا أشبع كسرة الميم في ويأخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا
بلا شبهة سيما اى وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تُصرف فيه بأدنى
تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير على أوزان بحور الاشعار الثانى أن فيه
كذبا ان قال ما قرطنا في الكتاب من شئ وقال ولا رطب ولا يابس إلا في
كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل
الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون
هذا مطابقا للواقع. الثالث أن فيه اختلافا بالصحة وعدمها ان فيه

اللحن نحو إن هذان نساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف
 أن فيه لحنا وسيقيم العرب بألسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة
 كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك
 وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأى خلل اعظم من الكلام
 الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند
 غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف
 فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا
 الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف اما في
 اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان
 والكمل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعن
 المنفوش ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة
 بدل فهي كالحجارة ومثل والسارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة
 واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة
 والمسكنة ونحو وجاءت سكرة للحق بالموت بدل الموت بالحق واما
 الزيادة والنقصان فنحو النبي اولي بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم
 وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله
 له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد
 بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي
 ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وصبر
 الباء هل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال
 الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير

من الخطب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز وأما القول بالصرفة فلوجه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرين عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذكروه ولم يظهره لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حاجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقهم ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم والاعراض بالكليية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقهم بل احتمال السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور العجز بالصرفة وذلك لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم

قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدثوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى أن يعارضوا القرآن بكلام مثله

صادر عنهم قبل الصرفه والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل لخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اى مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب. والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجزا وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ احسابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما يتناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكأني من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد ثبت لكل من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ هذا الذي ذكرناه واتنا نختار انه معجز ببلاغته وأما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرقى كان بيننا لمن نتحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عمر عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مصرة في ذلك لثبوت الاعجاز بما جرد عجز اولئك الأعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جَوْرٌ وعدول عن سواء السبيل لان التحدى به انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مُسْكة من الانصاف وايضا فيكفيها في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال

معجزاً وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب
الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها وللجواب عن الثانية ان الآحاد لا
تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي
بالآحاد المفيدة للظن. ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين
الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد ما لا يلتفت اليه ثم ان
سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلعم
ولا في بلوغه في البلاغة حدّ الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك
لا يضرنا فيما نحن بصدده وأما البسمة فاختلاف فيها متحقق بلا شبهة
آلا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من
الفتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمّن كما هو قوله القدم او كونها
آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في
كونها من القرآن في أوائل السور ان لا خلاف فيه ومن قال به فقد توقّر
وللجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد
من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما
بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول
بالتواتر عنه فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات
فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف
انما كان لاجل الترتيب فلا إشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر
المحفوظ بالقراين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو
المدعى ولا علينا أثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقراين قلنا ان فاختار ان
ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنصمة الى القراين
ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والايدين فان المعجز
هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات

والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على
اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى في ذلك
الجنس على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا
ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن
الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا
من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متقنين
فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى فانه كان غالبا
على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه
ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه
انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذى كانوا يأتونه اى يقلبونه من الخلق
الثابت الى الباطل المتخيّل من غير ان يزداد حاجمها علموا انه خارج
من السحر وطوى البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به وأما فرعون
فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر وكذا
الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تنافوا فيه وعلمهم
الكامل في بابه علموا ان احياء الموتي وبراء الائمة ليس حد الصناعة
الطبيّة بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول
عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علّقوا القصايد
السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكُتِبَ السير تشهد بذلك
لمن تتبّعها فلما اتى النبي عمر من جنس ما تنافوا فيه بما عاجز عن
مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة
والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم
لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزمًا للصغار

اى الذِّلْ والهوان كالمناققين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى
 هى ضحكة للعقلاء كمعارضة مُسَيِّلَمَة بما مرّ وبقوله والزراعات زرعاً
 والحاصدات حصدًا والطابخات طبخًا فالآكلات اكلاً ومنهم وهم الاكثرون
 من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك
 فعلم جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عاجز عنه البلغاء قاطبةً وانفثروا
 من اجله فرقاً مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعاً سلّمنا ان القرآن
 ليس معجزاً ببلاغته لكن لم لا يكون معجزاً بالاخبار عن الغيب وجواب
 الشبهة الاولى ان يقال حدّ المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولاً
 كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو ان يكثر كثرةً خارجةً من
 المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب
 فى القرآن ذلك المبلغ الخارج للعادة ولسنا الان لتفصيله اذ يكفيننا العلم
 به اجمالاً وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين
 الاخيرتين أما عن الثانية فأن يقال اخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ
 ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحسّاب الذى
 قلّم يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فأن
 يقال يكفيننا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا
 يضّرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا
 القاييل سلّمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون
 المعجز ما انتفى عنه الاختلاف وأما الشبهة الموردة عليه فالجواب عن
 الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او
 زيادة او نقصان واذا غير بشيء من ذلك خرج من اسلوب القرآن ثم ان
 الشعر ما قصد وزنه وتناسبُ مصاريعه واتّحادُ رويّة وما ذكره من القرآن
 وان فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً الا ترى ان

ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً اى بلا قصد على الشذوذ لا
يُعد شعراً ولا قابله شاعراً ومن قال لغلامه ادخل السوق واشترِ اللحم
واطبخْ لم يُعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا كلامه شعراً
ضرورةً والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو
اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم للخصوص مما
يجتاج اليه في امر الدين ان القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة
ان للتكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز
والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل
على امور كثيرة فتذكر تارة ويُقصد بها بعض تلك الامور قصداً وبعضها
تبعاً ويُعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران ف قيل غلط من الكاتب
ولم يقرء به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد
غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في
الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله

ان اباها وابا اباها

قد بلغا في المجد غايتها

وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس
ابقاء الالف عاماً لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد
فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين
حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الباء على حالها في الاحوال
الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المُعَرَّب والمبني في كلمة هذا وبين
جمع المُعَرَّب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن مقدّر. ههنا اى
انه واللام ح تكون داخلة في الخبر ولا بأس ان هي تدخل خبر المبتداء

وان كان قليلا الى غير ذلك ما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من
 ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنها اي
 في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة وأما قوله تلك
 عشرة كاملة فدفع لتوقع غير المقصود ولوبوجه بعيد جدا مثل ان يظن
 على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بأن
 يضم أربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب
 عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود لانه ما يتوفر الذواعي الى نقله
 فلا بد ان ينقل متواترا وما نقل منه متواترا فهو ما قال الرسول عم أنزل
 القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او
 المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات
 كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف
 في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه
 فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخ عن غث وسمين وركيب
 ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك ان هو بجميع اجزائه
 متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوت اجزائه في مراتبها او المراد اختلاف
 اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي
 يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي
 اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى
 ايضاح الواضح والخامسة ان نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا
 ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل وأما الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس
 بها على التعيين ولكن فذهيها او كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل
 المط اعني اثبات الرسالة بالمعجز ان كل منهما معجز خارق للعادة ، الكلام
 في سائر المعجزات اي ما سوى القرآن وفي انواع الاول انشقاق القمر على ما

دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَهَذَا مُتَوَاتِرٌ قَدْ رَوَاهُ جَمْعٌ
كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ كَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِ قَالُوا قَدْ انْشَقَّ الْقَمَرُ شَقَيْنِ
مُتَبَاعِدَيْنِ بِحَيْثُ كَانَ الْجَبَلُ بَيْنَهُمَا وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَقَامِ التَّحْدِي فِيكَونُ
مُعْجَزَةُ التَّوَعُّ الثَّانِي كَلَامُ الْجُمَادَاتِ قَالَ أَنَسٌ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فَأَخَذَ كَفًّا مِنْ حَصَى فَسَبَّحَ فِي يَدِهِ حَتَّى سَمِعْنَا التَّسْبِيحَ ثُمَّ صَبَّهَنَ
فِي يَدِ ابْنِي بَكْرٍ ثُمَّ فِي يَدِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ عِثْمَانَ ثُمَّ فِي أَيْدِينَا وَاحِدًا بَعْدَ
وَاحِدٍ فَلَمْ يَسْتَبِحْ وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ الْبَاقِرِ الَّذِي
أَدْرَكَ جَمْعًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ جَابِرٌ أَنَّهُ مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَاهُ
جَبْرِيلُ عَمَّ بِطَبِيقٍ فِيهِ رَمْلَانِ وَعَنْبٌ فَسَبَّحَ ذَلِكَ الْعَنْبُ وَالرَّمْلَانِ عَلَى
ذَلِكَ الطَّبِيقِ حِينَ مَا أَكَلَ النَّبِيُّ عَمَّ مِنْهُ وَلَمَّا دَعَا لِلْعَبَّاسِ وَاهْلِهِ آمَنَ لَهُ
أُسْكُفَةُ الْبَابِ وَحَيْطَانُ الْبَيْتِ وَذَلِكَ أَنَّهُ رَوَى مِنْهُ عَمَّ أَنَّهُ قَالَ لِلْعَبَّاسِ يَا
أَبَا الْفَضْلِ الزَّمْ مِنْ لَدُنْكَ غَدَا أَنْتَ وَبَنُوكَ إِنْ لِي فِيكُمْ حَاجَةٌ فَصَبَّحَهُمْ
رَسُولُ اللَّهِ عَمَّ قَالَ تَقَارَبُوا فَزَحَفَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَاشْتَمَلَ عَلَيْهِمْ بِمَلَأَةٍ
وَقَالَ اللَّهُمَّ هَذَا عَمِّي وَضَعُوهُ فِي هَوْلَاءِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَاسْتَرْهَمَ مِنْ النَّارِ
كَسْتَرِي أَيْاهُمْ فَقَالَتْ عَتَبَةُ الْبَابِ وَجَدْرَانِ الْبَيْتِ آمِينَ آمِينَ وَلَمَّا طَلَبَ

الْأَعْرَابِيُّ مِنْهُ الشَّاعِدَ عَلَى نَبْوَتِهِ دَعَا لِلشَّجَرَةِ فَإِنَّ ابْنَ عَمْرِو قَالَ كُنَّا مَعَ
النَّبِيِّ عَمَّ فِي سَفَرٍ فَأَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ فَلَمَّا ذُكِرَ لَهُ النَّبِيُّ عَمَّ أَفْنُ تَزِيدٍ قَالَ إِلَى
أَهْلِي ثُمَّ قَالَ لَهُ هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ قَالَ وَمَا هُوَ قَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ هَلْ لَكَ مِنْ
شَاهِدٍ قَالَ أَجَلُ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فِدَعَا بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ عَلَى شَطْرِ
الْوَادِي فَأَقْبَلَتْ تَأْخُذُ الْأَرْضَ أَيْ تَشَقُّهَا خَدًّا حَتَّى قَامَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ
وَشَهِدَتْ لَهُ بِالنَّبَوَةِ وَرَجَعَتْ إِلَى مَنبَتِهَا وَلَمَّا الْاَعْرَابِيُّ وَكَلَامُ الذِّرَاعِ الْمَسْمُومَةِ
مَشْهُورٌ وَالنَّبِيُّ عَمَّ قَدْ عَفَا عَنِ الْيَهُودِيَّةِ الَّتِي سَمَتْ تِلْكَ الْمَصْلَسِيَّةَ حِينَ
اعْتَرَفَتْ وَقَالَتْ سَمَّمْتُهَا وَقُلْتُ إِنَّ كَانَ نَبِيًّا لَمْ يَهْتَرِ وَأَنَّ كَانَ غَيْرَهُ

استرحنا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السّم امر بقتلها النوع
 الثالث كلامُ لليوانات العُجَمُ شهد له الذيب بالنبوة فان ابا سعيد
 الجُذري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرّة فوثب ذيب الى شاة
 فاخطفها فحال الراعى بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب على
 ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول ببني وبين رزق ساقه الله الى فقال
 الراعى العجب من ذيب يكلمنى بكلام الناس فقال الذيب ألا أُحدّثك
 باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق
 فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبی عم فاخبره بذلك فقال صدق إنّ من
 اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى
 والطبيبة التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع خشقيها وضمنت
 الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبی
 عم كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا
 طيبة موثقة عند اعرابى نائم فقالت اذن متى يا رسول الله فقال ما حاجتك
 فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشقان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى
 اذهب فأرضعهما وأرجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك
 فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها
 رسول الله فانتمبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله حاجة قال نعم تطلق
 هذه الطيبة فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
 رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا
 جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبی
 وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم
 بيمة قالوا نعم فقال عم يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه
 البيّنة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابى فقال له النبی قم لامر الله وآل
 فادل بحاجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة
 يا رسول الله ان هذا ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه ولكل من هذه

المذكورات قصة في كتب السير كما اومأنا اليها النوع الرابع حركة
 الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما
 مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان
 ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك
 رسول الله رأيت لودعوت هذا العدي من هذه النخلة انشهد اني رسول

الله فقال نعم فدعا فجماء ثم قال ارجع فرجع وحنين للذع اليه لما فارقه
 وصعد المنبر مشهور وكان للذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت
 حركة الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلف الكثير من الطعام
 القليل وذلك في صور معدودة منها ما روى انس من ان امه ارسلت
 حيسا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقراء على التور ما
 شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع
 السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله بقدح
 زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم تدخل فادخل اصابعه
 الاربع ولم يستطع ادخال الايهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس
 فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رءوا
 وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع
 اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث
 الصحيحة فمن ذلك اخباره بأن زينب اوتى من تموت بعده من ازواجه
 وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله للخلافة
 بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسين
 وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة
 الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث هذا
 الجنس وجده كثيرا لا يخصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات
 المغيرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر
 بلا شبهة كشجاعة علي وسخايرة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة

المسلک الثاني من مسالک اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعترلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة

الاستدلال بأحواله قيل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاق امرة في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل لم ينزل من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية وأخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تع فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله ولعلك باخع نفسك على آئارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع وأحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحاجم الأبطال فانه عم لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك لامتنع ذلك عادة وأنه عطف على اقدامه

المندرج في المجزوات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من

امور من تتبّعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيًا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعًا فاجتماع هذه الصفات

في ذاته عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يرد ما يُحكى
 من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة
 لآحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء
 المتقدمين عليه عن نبوته عم في التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم
 ما جئ به صفة مفصلاً انه ياجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
 وصفته كيت كيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل
 خاليتين عن ذلك واما ذكره موحياً فان سلم فلا يدل على النبوة بل يدل
 على ظهور انسان كامل فلا ياجديكم نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالة
 على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد
 في اثبات نبوته عم كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر
 للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارتنصاه الامام الرازي انه عم ادعى بين
 قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما
 على عبادة الالوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير
 وترويح الكاليد المفتريات كاليهود واما على عبادة الآلهين ونكاح الحمار
 كالجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالفنصاري اتى بعثت من
 عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لأتم مكارم الاخلاق وأكمل
 الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وأور
 العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وظهر دينه على الدين كله كما
 وعدة الله فاضمحلت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالة الفاسدة واشرقت
 شمس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذاك فان
 النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي
 غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير
 دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب

القطع بكونه نبياً هو الفصل الانبياء والرسول قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللّم فانّا بحثنا عن حقيقة النبوة وديننا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل من عدها وأما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء ان حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مويد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عم خاصة قومان احدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالاتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اى اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضى نسخ دين من قبله ان قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر مباح لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما مباح على الله بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تع مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اى في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولاً ثم اهملها بلا سبب ثانياً فالبداء اى الندم عما كان يفعل وللأواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كسرب الدواء للخاص في وقت دون وقت وربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز

ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس
بمتحد ان تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه
ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما
يتعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال
شخص واحد الثانى من الوجهين ان موسى عم نفى نسخ دينه ولا بد من
الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح ثبوت من يدعى نسخه
وهو المظ بينه أى بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع
نسخه ثبت امتناعه فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام
اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح
بدوام دينه او بعدم دوامه او سكوت عنهما والاخيران باطلان أما الثانى
وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا
لكونه من الامور العظيمة التى يتوفر الدواعى الى نقلها واشاعتها سيما من
الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له أى لمن يدعيه
فيه أى فى جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه الى نقله لكنه لم يتواتر
اجماعا وأما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة وانه معلوم
الانتفاء لتكرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم
باتفاق بيننا وبينكم وللجواب منع تواتر ذلك أى دوام السبت من موسى
ولو كان كذلك أى متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج
به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعى الى نقله ولا تواتر
اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود وأما الترديد
فناختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتى من

يَعْدُهُ وَأَمَّا لَمْ يَنْقَلْ ذَلِكَ تَوَاتُرًا أَمَّا لِقَلَّةِ الدَّوَاعِي مِنْهُمْ إِلَى نَقْلِهِ لَمَّا فِيهِ

مِنَ الْحَاجَةِ عَلَيْهِمْ لَا لَهُمْ وَأَمَّا لِقَلَّةِ النَّاظِلِينَ فِي بَعْضِ الطَّبَقَاتِ الْمَعْتَبِرَةِ كَثَرَتُهَا

فِي التَّوَاتُرِ لِأَنَّ الْيَهُودَ جَرَتْ لَهُمْ وَقْلِيْعٌ رَدَّتْهُمْ إِلَى أَقَلِّ الْقَلِيلِ مِمَّنْ لَا يَحْصُلُ

التَّوَاتُرُ بِنَقْلِهِ كَمَا فِي زَمَنِ بَاخْتِ نَصْرٍ فَانْهَضُوا وَفَنَاهُمُ الْإِسْلَامُ شَدَّ مِنْهُمْ

وَأَمَّا الْعِيسَوِيَّةُ مِنَ الْيَهُودِ فَطَرِيقُ الرَّدِّ عَلَيْهِمْ أَثَمَرٌ لَمَّا سَلَّمُوا صَاحِبَةَ نَبْوَتِهِ

بِالْأَدَلَّةِ الْقَاطِعَةِ وَالْمُعْجَزَاتِ الْبَاهِرَةِ وَجِبَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْتَرِفُوا بِمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ مِنْ

دَعْوَاهِ الْبَعْثَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ كَافَّةً لَا إِلَى الْعَرَبِ خَاصَّةً فَانْهَضُوا قَدْ عَلِمَ ذَلِكَ مِنْهُ كَمَا

عَلِمَ وَجُودُهُ وَدَعْوَاهِ الرِّسَالَةِ ، الْمَقْصِدُ الْخَامِسُ فِي عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ أَجْمَعٍ أَهْلُ

الْمَلِكِ وَالشَّرَائِعِ كُلِّهَا عَلَى وَجُوبِ عَصْمَتِهِمْ عَنْ تَعَمُّدِ الْكُذْبِ فِيهَا دَلٌّ

الْمُعْجَزِ الْقَاطِعِ عَلَى صِدْقِهِمْ فِيهِ كَدَعْوَى الرِّسَالَةِ وَمَا يَلْتَمِصُهُ مِنَ اللَّهِ إِلَى

الْخَلَائِقِ إِذْ لَوْ جَازَ عَلَيْهِمُ التَّنْقُولُ وَالْإِفْتِرَاءُ فِي ذَلِكَ عَقْلًا لَادَّى إِلَى ابْطَالِ

دَلَالَةِ الْمُعْجَزَةِ وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي جَوَازِ صِدْقِهِ أَيْ صِدْقِ الْكُذْبِ عَنْهُمْ فِيهَا ذِكْرُ

عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ وَالنِّسْيَانِ خِلَافٌ فَمَنْعَهُ الْإِسْتِدَاكُ أَبُو إِسْحَاقَ وَكَثِيرٌ مِنْ

الْأُتَمَّةِ الْأَعْلَامِ لِدَلَالَةِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى صِدْقِهِمْ فِي تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ فَلَوْ جَازَ

الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ لَكَانَ نَقْضًا لِدَلَالَةِ الْمُعْجَزَةِ وَهُوَ مُتَنَعٌ وَجُوزَةٌ الْقَاضِي أَبُو

بَكْرٍ مَصْبِيحًا مِنْهُ إِلَى عَدَمِ دُخُولِهِ فِي التَّصَدِيقِ الْمَقْصُودِ بِالْمُعْجَزَةِ فَإِنَّ الْمُعْجَزَةَ

أَمَّا دَلَّتْ عَلَى صِدْقِهِ فِيهَا هُوَ مُتَذَكِّرٌ لَهُ عَامِدٌ إِلَيْهِ وَأَمَّا مَا كَانَ مِنَ

النِّسْيَانِ وَقَلْبَتَاتِ اللِّسَانِ فَلَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى الصِّدْقِ فِيهِ فَلَا يَلْزَمُ مِنَ الْكُذْبِ

هَنَّاكَ نَقْضٌ لِدَلَالَتِهَا وَأَمَّا سَائِرُ الذُّنُوبِ يَعْنِي بِهِ مَا سِوَى الْكُذْبِ فِي التَّبْلِيغِ

فَهِيَ أَمَّا كُفْرًا أَوْ غَيْرَهُ مِنَ الْمَعَاصِي أَمَّا الْكُفْرُ فَاجْتَنَبَتْ الْأُمَّةُ عَلَى عَصْمَتِهِمْ عَنْهُ

قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَبَعْدَهَا وَلَا خِلَافَ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ غَيْرَ أَنَّ الْإِزَارَةَ مِنْ

الْخَوَارِجِ جَوَّزُوا عَلَيْهِمُ الذَّنْبَ وَكُلَّ ذَنْبٍ عِنْدَهُمْ كُفْرٌ فَلَزِمَهُمْ تَجْوِيزُ الْكُفْرِ

بَلْ يَحْكِي عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوا بِجَوَازِ بَعْثَةِ نَبِيِّ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يَكْفُرُ بَعْدَ

نبوته وجوز الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك لان
 اظهار الاسلام خ القاء للنفس في التهلكة وذلك بط قطعاً لانه يُقضى الى
 اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة ان اوتى الاوقات بالتقيّة وقت
 الدعوة للضعف بسبب قلة المواقف او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما
 ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود
 وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبار او صغائر كل
 منهما إما ان يصدر عمداً او ان يصدر سهواً فالاقسام اربعة وكل واحد
 منها إما قبل البعثة او بعدها أما الكبار اى صدورهم عنهم عمداً فمنعه
 الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا المشوية والاكثر من
 الماتعين على امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة
 فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا ان لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع
 الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
 في ذلك وقالت المعتزلة بقاء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح
 العقلين ووجوب رعاية الصلاح والاصلاح يمتنع ذلك عقلاً لان صدور
 الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبته
 في عين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد
 الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة وأما صدورهم
 عنهم سهواً او على سبيل الخطاء في التأويل فجوز الاكثر والمختار خلافة
 وأما الصغائر عمداً فجوز الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز
 صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء في التأويل وهذا التجاوز منهم
 انما هو فيما ليس من صغائر الحجة كما ستعرفه وأما صدور الصغائر سهواً
 فهو جائز اتفاقاً بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الحسية وهى ما
 تلحق فاعلها بالارذل والنسفل والحكم عليه بالحجة ودعاة الهمة كسرقة

حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور
 انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سَفَه بادرة في خضام وقال الجاحظ
 يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
 فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم
 وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي
 والاتصاف بالنبوة وأما قبله فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة
 لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة ان لا دلالة للمجزة عليه اى على امتناع
 الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا
 وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى صدور الكبيرة
 يوجب النفرة عمن ارتكبها وهى تمتع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة
 ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن
 ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم
 واسترذالهم والصغار الخبيثة دون غيرها من الصغار وقالت الروافض لا
 يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل بل
 هم مبرؤن عنها بأسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار
 عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
 الصغار عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لَحَرَّمَ اتباعهم فيما صدر
 عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وأنه اى اتباعهم في اقوالهم وافعالهم
 واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
 الله الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله
 تع ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واللازم بطل بالاجماع ولان من لا يقبل
 شهادته في القليل الرايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في
 الدين القيم اى القايم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب

زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك
 ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تع والذين يؤذون الله
 ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تع ومن يعص الله
 ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله آلا لعنة الله على الظالمين وتحت
 قوله لوما ومدة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
 وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين
 ومذمومين وكل ذلك بط اجماع الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب
 عنهم اسوء حالا مع عصاة الامة ان يصاعف لهم اى للانبياء العذاب على
 الذنب ان الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
 لمقابلته اعظم النعمة المغاضاة عليه بالمعصية ولذلك ضعف حد الحر وقيل
 لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكّن بفاحشة مبينة
 يصاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجبل من كل نعمة
 فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا
 ايضا عهده تع لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واتى
 عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان
 حمل على عهد الامامة فبطريق الأولى لان من لا يستحق الاذى لم
 يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء
 الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق
 لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم بط لقوله تع في
 حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
 حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد ردّ على هذا بانه لا يدل على
 ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تع

ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والاى وان لم يَكولوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفصيل غير الانبياء عليهم بطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تع قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تع في ابراهيم واسحاق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعنى قوله تع المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء ان لا يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حاجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانتم تعلمون ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا

ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا
ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذى
لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب
في حق المعتمد للكباير دون الساهي والصغيرة البادرة عمدا معفو عن
مجتنب الكباير وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب
الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغار عمدا ايضا
بقصص الانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص
توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص
اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطاء الى
الرواة اهلون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام
له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهرة لدلائل العصمة وما لم نجد
له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من
صغار صدرت عنهم سهوا ولا يفيقه اى لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى
والصغار الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تع ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة
آدم عم يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي المحملين الاخيرين ان لعل ذلك
المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم او عندهم الا يرى
ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان
اى او لان قصدوا به هضمنا من انفسهم وكسروا لها بانها ارتكبت ذنبا
تحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الانتهال والتضرع كى
يعفو عنها ربها ومن جوز الصغار عمدا فله زيادة فسحة في الجواب ان
يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا
لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة

وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اى من ذلك المجمل قصة آدم عم وتَفَيَّهَقُوا اى
تكلّموا بملأ افواههم فى التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تع وعصى

آدم ربّه مؤكّدا بقوله فعوى فان العصيان من الكباير بدليل قوله تع ومن
يَعْصِ الله ورسوله فانّ له نار جهنم والغواية تؤكّد ذلك لانها اتّباع
الشيطان لقوله تع الا من اتّبعك من الغاوين الثانى قوله فتاب عليه ولن
تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك

العود اليها الثالث مخالفته النهى عن اكل الشجرة وارتكاب المنهى
عنه ذنب الرابع قوله فتكفونا من الظالمين اى جعلهما الله من الظالمين
على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما ربّنا

ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم
ذنب كما مرّ آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تع

فازلّهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاقى الاخراج بسبب
ازلال الشيطان يدلّ على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا فى الجواب كيف
يُدعى انه فى الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل

كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدلّ عليه قوله تع فعوى
ثم اجتباء ربّه فتاب عليه فانّ كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة

كانت قبل النبوة وهل الوقعة اى الطعن فى الانبياء بمثل هذا التمسك
الظاهر دفعه الا للعمّة وللخيرة فى الضلالة والجهل المفرط فى الغواية وقد

يُتمسك فى ذنبه اى ذنب آدم بقوله تع هو الذى خلقكم من نفس

واحدة هى آدم وجعل منها زوجها معنى حواء ليسكن اليها فلما تغشّيتها

حملت حملا خفيفا الآية فان الصمير فى قوله جعل له شركاء راجع اليهما

ان لم يتقدّم ما يصلح لذلك سواهما والصمير فى له لله سبحانه فقد

صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها

جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعدّ في بطنك بهيمةً فقالت ما ادرى
 فلما ازداد ثقلها رجع اليها قال كيف تجدينك فقالت اخاف مما
 خوفتني به قاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا
 مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى
 بينهما لآدم فجعلها يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن
 من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت
 ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى
آدم بذلك وللجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش
وحدهم لا لبني آدم عم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها
 اى جعلها عربية قريشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالاله
 تسميتهما ابناهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي
 والصمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الصمير في جعلها
لآدم وحواء وإن صحّ انه لآدم وزوجه فآين الدليل على الشرك في الالهية
ولعله اى لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول
وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك
الميل المتفرّع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية
 وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مرّ امتناع الكفر عن الانبياء
 مطلقا قلت معنى اشراكهما بالاله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما
 بعبد الحارث كما مرّ في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره
 قبل النبوة وقد يقال معنى جعلها لآدم جعل اولادهما على حذف المضاف
 كما يدلّ عليه جمع الصمير في يشركون ومنه اى من ذلك المجمل
 قصة ابراهيم عم واطهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
 الكواكب هذا رقى فان كان ذلك عن اعتقاده كان شركا والآل كان كذبا
 وللجواب ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تظلمه النظر

في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة إذ لا يُنصوَرُ نُهْيُةً آلا بعد تمام ذلك
 النظر فلا إشكال إذ نختار أنه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
 ولك أن تقول إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف
 ارشادا للصليحة إذ حصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أربابا كما يوعده
 لزم أن يكون الرب متغيرا آثلا وهو بطل الثاني من الأمرين قوله ربي أرى
 كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على إحياء الموتى كفر والجواب أن
 ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل في الآية
 تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين
 فإن للوهم بإحداث الوساوس والدعاوي سلطانا على القلب عند علم
 اليقين دون عين اليقين وقد يقال إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه
 لأن الاحتاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية المنقضية
 إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة
 عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده أن يبعث نبيا يحيي بدعائه
 الموتى وذلك علامة أن الله قد اتخذ حليلا فاراد إبراهيم أن يعلم أنه
 هو وكيف لا تحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتهم لا
 تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة إبراهيم
 قوله بل فعله كبيرهم فإنه كذب قلنا هو من قبيل الاسمان في السبب فإن
 حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه أنه نظر نظرة في
 الناجوم فقال أتى سقيم والنظر في علم الناجوم حرام وحكمه بأنه سقيم
 كذب قلنا أن النظر في الناجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته
 من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالنسب على النظر ففعل الله فتح
 أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض ومنه قصة موسى
 والتمسك بها من وجوه الأول قوله فوكره موسى قصصا عليه ولم يكن قتله
 لذلك القبطي بحق أي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان

قَتَلَ عَمْدٍ عُدُوَانٍ لِقَوْلِهِ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَوْلِهِ رَبِّ اِنِّى ظَلَمْتُ
 نَفْسِى وَقَوْلِهِ فَعَلْتُهَا اِنَّنِى وَاَنَا مِنَ الصَّالِّينَ الْجَوَابُ اِنَّهٗ كَانَ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَاَيْضًا
 جَازٍ اِنْ يَكُونُ قَتْلُهُ خَطَاً وَمَا صَدَرَ عَنْهُ مِنْ اقْوَالِهِ مَحْمُولًا عَلَى التَّوَاضُعِ
 وَهَضَمِ النَّفْسِ الثَّانِى اِنَّهٗ اَذِنَ لَهُمْ فِى اِظْهَارِ السَّحْرِ لِقَوْلِهِ اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ
 مُلْقُونَ وَاِظْهَارُهُ حَرَامٌ فَيَكُونُ اِذْنُهُ اَيْضًا حَرَامًا لِلْجَوَابِ اِنَّهٗ اِى اِظْهَارِ السَّحْرِ
 لَمْ يَكُنْ حَرَامًا فَانْهٗ مِمَّا يَخْتَلَفُ فِيهِ الشَّرَائِعُ بِحَسَبِ الْاَوْقَاتِ اَوْ عِلْمِ
 مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّهُمْ مُلْقُونَ سِوَا اَذْنِ لَهُمْ اَمْرًا لَا بِدَلِيلٍ مَا اَنْتُمْ مُلْقُونَ فَلَا
 يَكُونُ ذَلِكَ الْاِذْنَ حَرَامًا بَلْ فِيهِ قَلَّةٌ مَبَالَاةٌ بِسَحْرِهِمْ اَوْ اِرَادَ اِظْهَارِ
 مَعْجَزَتِهِ فِى عَصَاهُ وَتَلَقُّفِهَا لِمَا افْكُوهُ وَلَا يَنْتَمِ ذَلِكَ الْاِظْهَارُ فِى ذَلِكَ الْمَقَامِ
 اِلَّا بِذَلِكَ الْاِذْنِ فَكَانَ وَاجِبًا لِكَوْنِهِ مُقَدِّمَةً لِلْوَاجِبِ اَوْ اِرَادَ اَلْقَا مَا اَنْتُمْ
 مُلْقُونَ اِنْ كُنْتُمْ مُحَقِّقِينَ نَحْوُ فَاَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اِلَى قَوْلِهِ اِنْ كُنْتُمْ
 صَادِقِينَ الثَّلَاثُ قَوْلُهُ وَالْقَى الْاَلْوَاحَ وَاَخَذَ بِرَأْسِ اخِيهِ يَاجِرَةَ اَلِيهِ وَهَرُونَ
 كَانَ نَبِيًّا فَاِنْ كَانَ لَهُ ذَنْبٌ اسْتَحَقَّ بِهِ التَّأْدِيبُ مِنْ مُوسَى فَذَاكَ هُوَ
 الْمَطْلُوبُ وَلَا فَايْدَاوَةَ بَلَا اسْتَحَقَّ ذَنْبًا صَدَرَ عَنْ مُوسَى لِلْجَوَابِ لَمْ يَكُنْ
 ذَلِكَ الْحُجْرَ عَلَى سَبِيلِ الْاِيْدَاءِ بَلْ كَانَ يُذَنِّبُهُ اِلَى نَفْسِهِ لِيَتَفَتَّحَ مِنْهُ حَقِيقَةُ
 الْفَسَادِ فِى تِلْكَ الْوَاقِعَةِ فَخَالَفَ هَرُونَ اِنْ يَعْتَقِدُ بَنُو اِسْرَآئِيلَ خِلَافَهُ اِى
 يَعْتَقِدُوا اِنَّهٗ يُوْذِيهِ وَذَلِكَ لِسُوءِ ظَنِّهِمْ بِمُوسَى حَتَّى اَمَّا لَمَّا مَاتَ هَرُونَ فِى
 غَيْبَتِهِمْ قَالُوا اِنْ مُوسَى قَتَلَهُ وَقَدْ اَحْيَا بَانَ مُوسَى لَمَّا رَآى جَزَعُ
 هَرُونَ وَاضْطِرَابَهُ لَمَّا جَرَى مِنْ قَوْمِهِ اخَذَهُ لَيْسَ كُنْهَ مِنْ قُلُوبِهِ كَمَا يَفْعَلُ
 الْوَاحِدُ مَتَى اِذَا ارَادَ اَصْلَاحَ غَضَبَانٍ اَوْ تَسْكِينِ مُضَابٍ وَبَانَ مُوسَى لَمَّا
 غَلَبَ عَلَيْهِ اَلْهَمُّ وَاسْتِيلَاءُ الْفُتُورِ اخَذَ بِرَأْسِ اخِيهِ لَا عَلَى طَرِيقَةِ الْاِيْدَاءِ
 بَلْ كَمَا يَفْعَلُ الْاَلْسَانُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَضِّ يَدِهِ وَشَفْتِهِ وَقَبْضِهِ عَلَى لِحْيَتِهِ اَلَا
 اِنَّهُ نَزَلَ اَخَاهُ مِنْزِلَةً نَفْسِهِ لَانَّهُ كَانَ شَرِيكًا فِيْمَا يَنْالُهُ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ قَالَ

الآمدى لا يخفى بُعد هذه التأويلات وخروجها عن مَذَانِ الْعَقْلِ
الرابع قوله اى قول موسى لَاخْضِرْ لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك
الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر
منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على
معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها
بانها شيء منكرا او اراد عجباً فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا
شيء منكرو وفعل الخضر لما كان بأمر الله لم يكن منكرا في الحقيقة
ومنه قصة داود وهى انه طمع في امرأة أوريا فقصده قتلها بارساله الى الحرب
مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذى اشتهرت به مختلقة اى
مفترة للكشوية ان لا يليق ادخال الدم الشنيع في اثناء المدايح العظام
يعنى ان الله تع مدح داود قبل قصة النجاة باوصاف كمالية منها انه ذو
الايد اى القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت لملوك
الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على
اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه
عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف
يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر
له الجبال يستبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له
اولب أفترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا
ومنها انه اوتى الحكمة وقصّل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي
علما وعملا فكيف يُعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف
عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الروح والمنكوح ومدحه
ايضا بعد قصة النجاة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح
وانا كان الامر كذلك لم يصح ان يُحمل هذه القصة على انها اشارة الى
القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصرة للايقاع به فلما راوه
مستيقظا اخترع احدكم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم

انما قصده لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة
 الكذب الى اللصوص أوّل من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تع
 انما فتناه اى اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم
 فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار
 لا يجب ان يكون لذنوب من بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم
 وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل
 حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون
 وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان
 وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم
 ان لآلق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة يرويها اهل الحشو
 ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك
 بقوله تع ان عرض عليه بالعشي اى بعد الزوال الصافات للقيام الاية فان
 ظاهرة يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات آلهاه عن ذكر الله حتى روى
 انه فانت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه
 اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله تع احببت حب الخير مبالغة
 فى الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبته فاذا
 احبه واحب ان يحبته فذاك هو الكمال فى المحبة وقوله تع عن ذكر ربى
 اى بسببه كما يقال سقاء عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذكركم للحب
 الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك
 لان رباط الخيل فى دينهم كان بأمره تع كما فى ديننا ان هو مندوب
 اليه وقوله وطفف مسحاً معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واطهارا
 لشدة شفقتة عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء المسلمين
 وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل
 يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما

جری علیه من اجلها وأما للتصديق بها ضعيف جدًا ان لا دلالة للفظ عليه
كما في قوله وإمسحوا برؤوسكم وأرجلكم نَعَمْ لو قيل مسح السيف
برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم

القطع البتة ورجوع ضمير تَوَارَتْ الى الشمس بعد المحتملين يريد ان
ذلك الضمير محتمل أن يعود الى الشمس ان قد جرى ما له تعلق بها
وهو العشي وأن يعود الى الصافات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون
الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر
باغداؤها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما
وصلت اليه اخذ ومسحها لما مرّ الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتنا
سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه
بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاجتباها وكانت لا يرقاء
لها دمع حزنا على ابيها فأمر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على
صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايها
يسجدن له على عاداتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان بعصيانه
باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون
بذنوبك فتنب الى الله تع فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تايبا الى الله
سبحانه الاجواب ان هذه الحكاية للحيثية التي يرويها للشوفة كتاب الله
تع مبرأ عنها فانه قل النبي عمر في تفسير هذا الكلام قال سليمان
أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل
الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت

نصف غلام فجاءت به القابلة فالتقت على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان
شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لتترك الاستثناء
لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مريض حتى صار مشرفا على الموت
لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين
ان عاش ولده لم نفكك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك

فخاف الشيطان أن يهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل
 إليه غداة فمات ذلك الولد في السحاب فألقى على كرسیه فتنبه سليمان
 على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه في
 القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى فانه حسد
 فيكون ذنبا للجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس
 ما يفتخر به اهل زمانه وكل من ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك
 اى المال والجاه فلا جرم طلب ملكة فأنقذ على جميع الممالك لتكون
 ملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اى ينتقل من احد الى
 احد آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك الدين
 الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى اى
 ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيرى او اراد الملك العظيم مع القناعة
 وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة
 فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته
 الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى
 ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف
 بكونه ظالما والغضب ذنب^١ والشك في قدرة الله كفر^٢ والظلم ايضا ذنب^٣
 والجواب لعد غضبه كان على قوم كفر بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل
 صبره ولم يطف المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا
 فظن ان لن نقدر عليه اى لن نصيب عليه فانه مشتق من القدر كما
 في قوله ببسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولا من القدرة واتى كنت من
 الظالمين اى لنفسى بترك الآتى فاعتزله بالظلم هضم للنفس واستعظام
 لما صدر عنها مبالغة في التصرع ولا تكن كصاحب الخوات اى في قلة الصبر
 على الشدايد والحسن لتتال افضل الرتب وليس معناه ولا تصك مثلث في
 ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا همر والاحتجاج بها من وجوه الاول

ووجدك ضالاً فهدى ولا شك ان الصلّاء عَنِ الجواب انه قبل النبوة او اراد

ضالاً في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تع وما ضلّ صاحبكم وما غوى ان المراد به نفى الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم لما اشتدّ عليه اعراض قومه عن دينه تمتّى ان يأتية من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم

فأنزل الله عليه سورة الناجم فلما اشتغل بقراءتها قراء بعد قوله اذ رأيتم

اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة تترجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر

فأتاه جبرائيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتله عليك فحزن النبي لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل

لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل

التمتّى على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قراء هذه

العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظنّ انه عم قراءها والاى

وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئاً لها كان ذلك كفراً صادراً عنه

وليس بجائز اجماعاً وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرأنا ويكون

الاشارة بتلك الغرائيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اى لايهام

المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمتّى على تمتّى

القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي عم

اذا تمتّى شيئاً وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع

ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية

المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضاً هو اى

قوله تلك الغرائيق الى آخره كان من القران واريد بالغرائيق الاصنام لكنه

استفهام انكار حلف منه ادائه فالمعنى ان هذه المستحققات ليست كما

تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اى

نكاح زينب كان بأمر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج
الادعياء وانما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه
 أن الله تع لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن يزيدا إذا
 طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمه
 التزوج بها ويصير سببا لظعنهم فيه فقال لزيد أمسك عليك زوجك
 وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقبل

له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمه
 النبي عم وطامعة في تزوجه أياها فلما خطبها النبي عم لزيد شق عليها
 وعلى والدها فنزل قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية
 فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي بعد خلاصها من
 قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى أعيته فطلقها فتزوجها النبي بأمر
 من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه

القصة وما يقال أنه أحبها حين رآها فمما يجب صيانة النبي عن مثله
 وإن صح فميد القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبتته أياها منهم من
 قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا بطر والآ كان امره بامساكها أمرا
 بالنزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن
 وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه
 ابتلاء للزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب
 لا ينقاد له إلا موقف وابتلاء للنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن

الخيانة في الوحي بالاخفاء أو التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان
 لنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على
 ترك الأولى الذي هو الاثخان فإن التحريم أي تحريم الفداء مستفاد من
 هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله الخ أنه
 لولا سبب تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء

الخامس عفا الله عنك لِمَ أَنْفَتَ لَهُم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب

انه تلتطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رَحِمَكَ الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تع عفا عنه ثم عاتبه ان هو بط واليه اشار بقوله وآلا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه هم انن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتاركوا الافضل في امور الحرب

قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقص ظهرك والوزر هو الذنب وانقاصه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاص ح محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تع حتى تصع للحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي ان لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه ان يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظاما لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي وأتباعه واما ما يقال من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كلنواع ايذائهم لياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك

انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلّف
 في اضافة الذنب اليه ما لا يقبله ذوى سليم الثامن قوله عبس وتولى أن
 جاءه الاعمى للجواب انه تركه الاولى ما يليق بخُلُقهِ العظيم ومثله يُعَاتَب
 على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
 للجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار
 في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبی اتق الله
 يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك للجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار
 مع إن الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على
 صدور الذنب للحادي عشر لمن اشركت ليحبطن عملك للجواب الشرطية
 لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا
 او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون
 من قبيل تركه الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده
 انه قال ابن عباس رضى نزل القرآن على اياك اعنى فاسمعى يا جارة الثاني
 عشر فان كنت في شك ما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من
 قبلك لقد جاءك الحَق من ربك فلا تكونن من الممتريين للجواب شرطية
 فلم يوصف عم بالشك بل فرض شكك كما يفرض الحال وأمر بالرجوع الى
 اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة
 قوته وطمأنينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوثق مثل ما
 اوثق الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على
 الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص
 واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهول
 في صدور الكبار عنهم وتعمدهم الصغار لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه

بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وفي عصمتهم عن الكبيرة
سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا ان قد اجاب عن ادلة
المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي ان لو فرض نقيضه وهو الصدور
عنهم لم يلزم منه مح لذاته بلا شبهة وظهور المحجزة على يده لا دليل
فيه على ذلك يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى
بقعة الامكان ولا يجتزأ على الانبياء باطلاق اللسان ، المقصد السادس في
حقيقة العصمة آخر بيانها عن التصديق بوجودها لان المائبة الحقيقية
تتوقف على الهلية وهى عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء
كلها الى الفاعل المختار ابتداءً ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى عند
الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد
القوابل ملكة تمنع عن الفاجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً
بالعلم بمطالب المعاصى ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعى
الى الطاعة وتتأكد وترسخ هذه الصفة فيهم بمتتابع الوحي اليهم بالاوامر
الداعية الى ما ينبغى والنواهي الزاجرة عما لا ينبغى والاعتراض على ما
يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدُها ومن ترك
الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا
اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم هي
اى العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه ويكذبه اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب
كذلك اى عتقا لما استحق المدح بذلك اى بترك الذنب ان لا مدح
ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا
فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك ان لا تكليف بترك الممتنع
ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى

الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي
 لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر المقصد
 السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنابي وجهان الاول ما حكى
 الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
 نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة
 اذ فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب
 وتركية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة
 الافساد والسفك رجما بالظن ان لا يليف بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني
 آدم ان يطالع اعداءهم على عيوبهم وتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تع
 ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من
 اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
 ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا
 قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد ان
 امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اى قولهم اتجعل استفسار عن
 الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار
 مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم
 بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التركية
 اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن
 وقد علموا ذلك بتعليم الله ان قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره
 كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من
 الجن نقوله تع كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله
 الامر للغلبة اى لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في

موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمّين بالجن على ما قيل فلا يكون
 ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من
 لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اى ذكر كونه من الجن
 في معرض التعليل لاستكباره وعصيانته كما يتبادر من نظم الآية نأياه اى
 يأتى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأتى كون
 الجن اسما لطائفة من الملائكة والمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو

قوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يستبكون
 الليل والنهار لا يفترون انه يعلم منهم انهم لا يعصون والا حصل المفتور في
 التسميع وقوله يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه ويفعلون ما
 يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
 اعيانها وازمانها ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرّون من جميع
 المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اى في هذا المباحث لا نفيا ولا
 اثباتا بل ادلة طويّة ظنيّة وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي

يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا ، المقصد الثامن في تفصيل
 الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفليّة الارضية
 انما النزاع في الملائكة العلويّة للسمائيّة فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل
 وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحكيمى
 والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا
 بوجوه اربعة الاول قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا
 بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه
 على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل
 للمفضول لما لا تقبله العقول وانه كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء
 كذلك ان لا قائل بالفصل لا يقال الساجد يقع على انحاء فلعنه لم يكن

ساجود تعظيم له ان يجوز ان يكون ساجودهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما
مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية
عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وايضا جاز ان يكون امرهم
بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله
عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله رأيتك هذا الذي
كرمته على وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه
اسجد تكروما وتفصيلا وينفى سائر الاحتمالات ان لم يتقدم هناك ما
يُصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تع وعلم آدم الاسماء
كلها الى قوله سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم
الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك
ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان
للشعر عوايق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لوقاته
وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوايق
ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احملها
اي اشقلها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا
بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل
فيعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من
غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تع اولئك كالانعام بل هم
اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضى بطريق قياس
احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من
الملائكة احتج الدعوى على تفصيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية

فستة الأولى الملائكة أرواح مجردة عن علايق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف السفليات أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في مبداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريب والانتقال من القوة الى الفعل والتنام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واطباعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشعور والاخلاق الدميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلّي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهد المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتا وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسّمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمر الغاية عنا في الحال وعلومهم كلية ان لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجوّية فعلية لانها مبادىء لحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة

برينة عن القوة آمنة عن الغلط والجسمانيات بخلافه وللجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلّمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبرّ وأما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا أثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كاللهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة وللجواب لا نم انه فى معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعملوه بالعذاب تهكمًا به وتكذيبًا له فنزلت لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيلنا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب باحد جناحيه الموتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر وا قوى فاين حديث الافضلية التى هى اكثرية الثواب الثانى قوله تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ان يفهم منه انه حرّضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلًا منها ليحصل لكما ذلك الشرف لقبلا منه وأقدا عليه وللجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فمتاعما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقى والغصيلة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفصيل الملائكة على المسيح

كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو
دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا
يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على
احياء الموتى ونكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهوية
والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب
ولا أم فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم يصروا ذلك سببا لادعائهم
الالهوية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نأحسن بصدها
في سىء الرابع قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم
عنده ليس القرب المكاني ان لا مكان له تع بل قرب الشرف والرتبة وايضا
فاجعله اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو
انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم
ان مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال للجواب المعارضة
بقوله تع في حلف البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ح ان
العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن
الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون
الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار
فبكونهم اقوى واقدرا على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة
معلموا الانبياء قال تع علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على
قلبك والمعلم افضل من المتعلم للجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله
واسناد التعليم اليهم من باب الحجاز العقلي السادس للملائكة رسل الله الى
الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته
فتكون الملائكة افضل للجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان

يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
المرسل اليه وهو بط قطعاً السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والمفصول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم
المطرود انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود
فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان
فان وجود الملائكة اخفى فالإيمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى
المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافاً لمن منع
جواز الخوارق واقعةً خلافاً للاستاذ ابو اسحق الاسفرائني والليثمي من
وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها
وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظ على اصولنا
وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع
شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر
ممكن ان ليس يلزم من فرض وقوعها مح لذاته واما وقوعها فلقصة مرهم
حيث جعلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها
الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها او
ارهاصا لعيسى لما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش
بلقيس من مسافة بعيدة في طرفه عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
عليه السلام ان لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة احباب الكهف
وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم
يكونوا انبياء اجماعاً وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في
تلك القصص لم يكن معجزاً لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة
الدعوى والتحدى لاحتج من لم يجوز الخوارق اصلاً بما مر بجوابه

ومن جَوَزهَا وانكر الكرامة احتجّ بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون
المعجزة ح دالة على النبوة وينسب باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدّي
 مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء
 في الكرامة • المرصد الثانى فى المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول فى اعادة
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام
 دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها
 ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطير وهى جائزة
 عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود
 بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع
 امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض
 الكرامية وائى الحسنيين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء
 وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
 ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا فى
 جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد
 ابتداء بل كان من قبيل الممتنع لان مقتضى ذات الشئ او لازمه لا
 يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته
 وهو المظ فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص
 من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
 الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه
 ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف
 ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
 الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الایجاد امر واحد لا
 يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فان يتلازمان اى
 الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الایجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان

الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى
ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود في
الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو
اعمر منه او امتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى
الوجوب الذاتى معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفيه اى في التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول مخالفة
لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته
عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من
حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن الحداث
لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها
حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في
حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع تع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء للحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال
الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه
اى ذلك المعدوم استغاد بالوجود الاول الذى كان قد اتصف به ملكة
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع و اشار باقتباس قوله تع وله المثل
الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التى
يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها
عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية ولخصم يدعى
الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلص
العلم بين الشيء ونفسه مع بالضرورة ان لا بد للتخلل من طرفين

متغاييرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور
 تتخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتداء بعينه لأن
 كلاً منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغاييران
 فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى
 لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود
 في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل
 بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا
 اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغاير في الوجود
 الواحد بحسب زمانية على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور

من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فمن وجوه الاول انما يكون
 المعاد معاداً بعينه اذا أُعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان فيه
 مبتداء فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتداء
 فيكون ح مبتداء من حيث انه معاد هـ للجواب انما اللازم في اعادة
 الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان
 زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر
 الخارجى اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير
 في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً لكان
 هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً وما يقال انا نعلم بالضرورة
 ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
 هذا الزمان فلم ^{هو} وهى والتغاير الذى يحكم به في هذه الصورة انما هو
 بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن
 سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرّاً على التغاير بحسب
 الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان

كان الامر على ما تزعم فلا يلزمى الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت
 ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
 التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان
 الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول
 فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتداء حتى يلزم كونه
 مبتداء ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا
 معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتداء اذا لم يكن
 مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتداء
 الثاني لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا
 بلا شبهة فلنقرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن
 المستأنف ويلزم الاثنيانية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى
 البطلان للجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين
 بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية
 كما يتمايز مبتداء عن مبتداء مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين
 متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين او معادين او احدهما مبتداء
 والاخر معادا واتى اختصاص لهذا الذى ذكره من المعج بالمبتداء والمعاد
 بل هو جارٍ في المبتدئين ايضا فلو صح لزوم امتناع وجود المبتداء بعين
 ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
 بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم ان لا تعدد بلا تمايز
 على ان النقص بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارء الثالث الحكم
 الصحيح بان هذا الذى وجد الآن عين الاول يستدعى تميزه حال العدم
 وانه اى التميز حال العدم مح لان النفى الصرّف لا يتصور له تميز واما
 الشرطية فلان صحة ذلك للحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال

عدمه بصحة العود ان لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك للحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازهُ والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً اى امراً ثابتاً متقدراً ظاهراً لان بطلان التالى ح مم وما ذكره فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك للحكم وصحته للتمييز فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجى بل التمييز فى الخارج انما يحصل حال الاعادة اعنى زمان الوجود الثانى وهو اى التمييز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج كالتمييز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التمييز قلنا فبطلانه مم ح لان مثل هذا التمييز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات ، المقصد الثانى فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جواز وقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المنفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عُدِمَت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاى بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه تع لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعاً وذلك هو المظ وأما الوقوع فلان الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا نحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من

الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين

وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل

انسان انسانا بحيث صار المأكول اى بعضه جزءاً منه اى من الآكل فلو اعد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما أن تعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو مح لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين أو تعاد فى أحدهما وحده فلا يكون الآخر معاداً بعينه والمقدر خلافه ثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب أن المعاد انما هو

الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول

فى الآكل فصل فانا نعلم ان الانسان باقى مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتنزل عنه واذا كانت فصلا فيه لم يجب اعادةها فى الآكل بل فى المأكول

الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تع واما لغرض

اما عايد الى الله وهو منزّه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتفٍ اجماعاً من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقباحه وعدم ملائمته

للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذان وهو ايضا بط لان اللذة

الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة

فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتدّ بعده فهو لا يصلح غرضاً ان لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتدّ به اى يعود الى

عدم المرض للجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقببح العقلى قد

مر جوابه ولا نم أن الغرض هو اما الايلام او الالذاز ولعل فيه غرضا آخر
لا نعلمه سلمنا أن الغرض منحصر فيهما لكن لا نم أن اللذة الجسمانية لا
حقيقة لها وانها دفع الألم غايته أن في دفع الألم لذّة وأما انها ليست
الا هو اى دفع الألم فلا دليل عليه ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة
امرا آخر يحصل معه اى مع دفع الألم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا
وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية
فلم قلتم أن اللذات الجسمانية الاخرية كذلك اى دفع الألم ولم لا يجوز
أن تكون اللذات الاخرية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة
فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الألم كما ادعيتم وحقيقة تلك
الاخرية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيهما اى في
اللذات الاخرية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية
بهما على زعمكم تذنب هل يُعَدُّم الله الاجزاء البدئية ثم يعيدها او
يفرقها ويعيد فيها التأليف الخف انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا
اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يُحتج به على الاعداد
من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق
هلاكا كالاعداد فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التأليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع
عظفا على زوال ما جرى منه ما جرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اى
زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون
هلاكا ومثله يسمى فنا عُرِفَ فلا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان
على الاعداد ايضا واعلم أن الاقوال الممكنة في مسائل المعاد لا تزيد على
خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين
للفس للناطق والثانى ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول القلائمة

الالهيين والثالثُ ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالـحليمي والغزالي والراغب وأبي زهد الدبوسي ومَعَمَر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصي والمُثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلّق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابعُ عدم ثبوت شىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامسُ التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فتندعم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد ج والمص قرّر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب للكفاء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفصايلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مرّ في مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعلاً بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه

مع لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلّين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فناءه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شىء بالفعل وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام

فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما لمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادّة البدئية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادّة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه فاذا لم تقبل الناطقة

الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها إما جاهلة جهلا مركبا وإما عالمة

أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا كالكاثر عندنا وذلك لشعورها

بنقصانها نقصانا لا مَنَمَع لها في زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغلة بالحسوسات منغمسة في العلايق البدئية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوايب العادية والظنون والاهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اصداد الكمال كمالاتها وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاققت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس وأما العالمة فاما ان تكون لها هيئات رديّة

اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاققت الى مشتهياتها التي ألّفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للكون الى البدن وجرت لها اي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها

لأن اي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويحول بالتدريب فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة بريّة عن الهيئات الرديّة التلّثت بها اي بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبهتجة بإدراك كمالها باقيا سرمدًا كالمؤمن المتقى عندنا

وأما النفوس السانجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم أى من الفلاسفة وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجرّدة عن الابدان النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع العلايق الجسمانية ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فبحسب ما تبقى مجرّدة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للخبث ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت إلى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل إلى الجملادية كالمعادن والبسائط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الإشارة بما ورد من الدركات الصبيقة في جهنم هذا في المتنازلة وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رَجْمٌ بالظن بناء على قدم النفوس وتجربتها وقد ابطالناها قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دلّ العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تع ومحبتة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه

في تجلّي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات
 الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى
 اللذات الروحانية وانما تعذر هذا للجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في
 هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت
 وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
 بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب
 السعادات وآما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج
 فاذا مات الانسان فقد عُدمت النفس واعادة المعدوم عندهم مح وقل
 ايضا مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم
 الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما آما عن
 تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاولى كيفية تخريب
 العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه نع كيف يعمره بعد ما خربه وهو
 انه يعيده كما كان حيا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
 كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام
 والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح
 احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب
 والله اعلم بالصواب ، المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن
 او لا ذهب اصحابنا وابو على الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين
 البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن
 عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تُخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
 الاول قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق
 به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ان لا قايل بالفصل الثاني
 قوله تع في صفتهم اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ بلفظ الماضي وهو
 صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا
 مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة وآما المنكرون فتمسك عبدا في استحالة

كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع
 ان ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدنا فاما في عالم
 الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات
 وهما على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني
 فلانه قول بالتناسخ لان النفوس ح تعلقت بابدان موجودة في العناصر
 بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد اُبطل ايضا بدليله
 واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان
 كريا ايضا فينفرض بينهما خلاصة سواء تباينا او تماسا وانه مح و انت
 خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في
 الاحال فقط للجواب لا نمر امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على
 ما أخذناه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو
 قلنا باعادتها في ابدان آخر ولا نم ان وجود عالم آخر مح وقد تكلمنا
 على ذلك فلا نعبده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في وصف
 الجنة اكلها اى مأكولها دايما مع قوله كل شيء اى موجود هالك الا وجهه
 فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجها ح فيما حكم عليه
 بالهلاك فلم يكن دايما وهو بط بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة
 الان فكذا النار الجواب اكلها دايما بدلا اى كلما فنى منه شيء جىء
 ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اُكل فقد فنى وذلك اى
 دوام اكله على سبيل البديل لا ينافى هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء
 انه هالك في حد ذاته لصعف الوجود الامكانى فالتخف بالهالك المعدوم
 او نقول انهما اى الجنة والنار تعدمان انا بتفريق الأجزاء دون تعددهما

ثم تُعادان بجمعها وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دايمتين ذاتا هالكيتين
صورة في آي الثاني قوله تع في وصف الجنة ايضا عَرْضُهَا السموات والارض
ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
للجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون
عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء ان يمتنع قيام عرض
واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتَحْمَل هذه
على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله ، المقصد الخامس في
فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب
على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور آخر اوجبوها عليه
أما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا
وهو بالثواب عليها ببيانها انها اى تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث
قبيح فيستحيل صدوره عنه تع . واما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن
ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العباد اما في الدنيا وانه اى
الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العباد عناة وتعب وقطع للنفس
عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او
نفعه وهو المطلوب للجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما
العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه
تع اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب
على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه مح لل جواب
غايبته وقوع العقاب فآين وجوبه الذي كلامنا فيه ان لا شبهة في ان عدم

الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مح لانا نقول استحالاته عنوعة كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرته تع الثانى انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يُعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناب لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات للجواب منع تضمينه اى تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء ان شمول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظنّ الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك يعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهرة الذى يقتضى ظنّ الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظنّ بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقتراضه وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظنّ العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظنّ ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء والبحث الثانى قالت المعتزلة والبحوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو أنّ الفاسق يستحقّ العقاب بفسقه واستحقاقى العقاب بل العقاب مصرية خالصة لا يشوبها ما يخالفها دايمة لا تنقطع ابدا واستحقاقى الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوايب دايمة ولجمع بينهما اى بين استحقاقيهما مح كما ان لجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق استحقاقى العقاب وجب ان يزول عنه استحقاقى الثواب فيكون عذابه مخلدا للجواب منع الاستحقاقى فان المطيع لا يستحقّ بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحقّ

بمعصيته عقابا ان قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبتنا
عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المصرة
او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لا يخلق
الله تع في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن
ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص ما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك
به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا
بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما فكرتم من صفات الثواب
والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبنى على الحاوية وح جاز
ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة للجنة تفضلا كما
قال تع حكاية من اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال
من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل مم لجواز ان يختلفا من
وجه آخر او نقول يترجح جالب الثواب على جانب العقاب لان السيئة
لا تُجْزَى الا بمثلها والحسنة تُجْزَى بعشر امثالها الى سبع مائة من الامثال
ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد اقامة
ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول آيات تُشعر بالخلود كقوله
تع من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا
والخلود حقيقة في الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه
تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل للخلود على المكث
الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نمر ان من له حسنات من
الايان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته في بعض

جوانبه لا محيطة به ولا نم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ح أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازاً عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو أحد قسمي المكث الطويل لقريضة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا عنها لكانوا غايبين عنها للجواب عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعمّا قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله ويحجزى الذين احسنوا بالحسن وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينال استحقاق العقاب فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الايات عامة متناولة له وإن سلمنا

عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
 بالكفار نحو قوله تع إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى
 وقوله إن للفرى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج^٩ إلى
 قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وأعلم أن اختصاص العذاب مطلقا
 بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا
 بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين
 الأدلة الدالة على وعيد الفساق ، المقصد السادس في تقرير مذهب
 أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الأول قالوا
 الثواب فصل من الله وعد به فيبقى به من غير وجوب لأن الخلف في
 الوعد نقص تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب
 عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه
 لأنه فصل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا بل يمدح به عند العقلاء
 المبحث الثاني اجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا
 ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم
 يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا وانكروا أى تخليدهم في
 النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الأول أن القوة الجسمانية
 كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فناها وإذا فنيت قوة
 الحيوة وما يتبعها من اللس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب
 وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة للجواب منع تناهيها
 وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه
 دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج^{١٠} عن قضية العقل الجواب هذا بناء
 على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي

اى الحيوة بخلف الله تع وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحى قوة
 لا يَخْرَب معها بنيته بالنار مع كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر
 مع عدم التأذى بها وهو حيوان مأويه النار الثالث منها النار يجب
 افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهى الحال بالآخرة الى عدمها
 لكونها متناهية وح تنفتت الاجزاء التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة
 فلا تبقى للحيوة فلا يدوم العقاب للجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
 عندنا بل هو بافناء الله تع اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق
 بدلها مثلها فلا تنفتت الاجزاء بل تدوم للحيوة قال الجاحظ وعبد الله
 ابن الحسن العنبري هذا الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق
 الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم
 يلج له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا
 الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم
 يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
 ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين
 ضرورة ان يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم
 في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد
 بذل المجهود وفيهم من يبقى على الشك بعد فراغ الوسع لكن ختم الله
 على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
 عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ والعنبري
 المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار
 لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل

خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اى روثته للخير قبل دخول النار ثم
 يدخل النار وهو بطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المط وهو
 خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ، المقصد السابع فى الاحباط بنى
 المعتزلة على استحقات العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط
 الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية
 اى بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عهد الله طول
 عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساد
 لانه الغاية للطاعات بالكلية ومنافى للعمومات الدالة على ثواب الايمان
 والعمل الصالح قال الامدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع
 اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان
 اثابه فبفضله وان عاقبه فبعده يمل له اثابة المعاصى وعقاب المطيع ايضا
 وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان
 كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط
 ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية
 الكثرة فى المحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب
 زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم
 اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها من غير
 ان ينقص من ثواب الطاعات شىء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات
 بؤمنها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شىء وقال الامام الرازى مذهب
 الجبائى ان الطارى من الطاعات او المعصية يبقى بحاله ويسقط من
 السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
 فيسقط المتساويان ويبقى الزايد وعلى هذا يحتمل قوله وقال الجبائى
 يحبط من الطاعات اى السابقة بقدر المعاصى الطارية من غير ان ينقص
 من المعاصى شىء اصلا فان بقى له من تلك الطاعات زائد على قدر
 المعاصى اتيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكّم^٩ وليس ابطال الطاعات

بالمعاصي أى ابطال قدر من الطاعات السابغة بما يساويه من المعاصي
الطارئة أولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس
ههنا أولى لما مر من أن الحسننة تُجْزَى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى
إلا بمثلها وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعته ومعاصيه فأيهما رجع
أحبط الآخر وإنحبط من الراجع أيضا ما يساوى مقدار المرجوح
ويبقى الزائد فيكون الراجع قد أحبط المرجوح على هذا الوجه
الذى لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر ولما أبطالنا الأصل
الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبنى
عليه وهو الأحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها ثم نقول لهم
أى للبهشية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو أبطل الآخر فاما
معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما
يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا أو لا معا بل
يتقدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكرر الآخر عليه فيغلبه وأنه بطل لانه
كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها
إذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العاملين يؤثر في الاستحقاق
الناشئ من الآخر حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه
فليس الكاسر والمنكسر أحدا كما لم يتحددا في المزاج أيضا تدنيب قد
اتفق المعتزلة أى الجبائيان وأتباعهما على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب
أى لا يتساوى الطاعات والزلات وآل تساوقا إذ لا يجوز بقاؤهما معا لما
مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز
إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا وإذا تساوقا معا فلا يكون ثمة
ثواب ولا عقاب وأنه مح فعند الجبائي عقلا لان إبطال كل منهما للآخر
أما معا أو على التعاقب وكلاهما مح لما عرفت وعند أبي هاشم أن العقل

لا يدل على امتناع التساوى إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العاملين يؤثر في استحقاقى الآخر كما مرّ انما استحالاته للاجماع على أن لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف إما من اهل الجنة او النار ولا بدّ له من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وج فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى

ان يثاب لما مرّ من أن جانب الثواب أرجح فان الحسنه تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفصل بالثواب عندنا ويجوز ايضا أن لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون أى من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه من جهة وخرجه من جهة اخرى ويدوم له ألمه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا نم أن الخلو معتبر في حقيقة الثواب والعقاب ، المقصد الثامن في أن الله يعفو عن الكبائر الإجماع منعقد على أنه تع عفو وأن عفو ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذعبيهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين المعنيين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل ناجوزه لنا على ما

اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو عفو عنها كما ذهبنا اليه الثانى الايات الدالة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما أثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تع وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة ، المقصد التاسع فى شفاعته محمدا صلى الله عليه وعلى اله وسلم أجمع الأمة على ثبوت اصل الشفاعه المقبولة له عليه السلام ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الأمة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فانه حديث صحيح ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتى فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعته له فى اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعته وهو عام فى شفاعته النبى وغيره للجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الصمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعه غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه باحث لان الصمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفى فتكون عامة وان كانت

واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتولة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلایلكم في نفی الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاقوات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لا تا لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير، المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزق العقل اى خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تابيا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة واعترض عليه بأن الندم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون معه العزم على عدم العود ابدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا

يُتَصَوَّرُ مِمَّنْ سُلِبَ قُدْرَتُهُ وَانْقَطَعَ طَمَعُهُ بَلْ هُوَ مُقَيَّدٌ بِكَوْنِهِ عَلَى تَقْدِيرِ
 فَرْضِ الْقُدْرَةِ وَثَبُوتِهَا فَيُتَصَوَّرُ ذَلِكَ الْعِزْمُ مِنَ الْمَسْلُوبِ أَيْضًا وَيُؤَيَّدُ مَا
 قَرَّرْنَاهُ قَوْلُ الْأَمْدِيِّ حَيْثُ قَالَ وَأَمَّا قُلْنَا عِنْدَ كَوْنِهِ أَعْلَى لِفَعْلِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ
 احْتِرَازًا عَمَّا إِذَا زُيْ ثُمَّ جُبَّ أَوْ كَانَ مُشْرِفًا عَلَى الْمَوْتِ فَإِنَّ الْعِزْمَ عَلَى تَرْكِ
 الْفَعْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ مِنْهُ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ الْفَعْلِ مِنْهُ وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ
 إِذَا نَدِمَ عَلَى مَا فَعَلَ صَحَّتْ تَوْبَتُهُ بِاجْتِمَاعِ السَّلَفِ وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ الزَّائِي
 إِذَا جُبَّ لَا يَصِحُّ تَوْبَتُهُ لِأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْهُ وَهُوَ بَطْلٌ بِمَا إِذَا تَابَ عَنِ الزَّنَا
 وَغَيْرِهِ وَهُوَ فِي مَرَضٍ مُخِيفٍ فَإِنَّ تَوْبَتَهُ صَحِيحَةٌ بِالْاجْتِمَاعِ وَإِنْ كَانَ جَازِمًا
 بِعَاجِزِهِ عَنِ الْفَعْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ هَذِهِ عِبَارَتُهُ وَأَيْضًا فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ لَمْ يَكُنْ
 ذَلِكَ تَوْبَةً مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُخْتَارُ الْكُلِّ أَوْ الْكَثَرِ فَيُنَافِيهِ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنْ
 أَنَّ تَوْبَةَ الْمُجْبُوبِ صَحِيحَةٌ عِنْدَ غَيْرِ أَبِي هَاشِمٍ فَتَدْبِيرُ الْمُبْحَثِ الثَّلَاثِي فِي
أَحْكَامِهَا الْأَوَّلِ الزَّائِي الْمُجْبُوبِ أَيْ الَّذِي زُيْ ثُمَّ جُبَّ إِذَا نَدِمَ عَلَى الزَّنَا
وَعِزْمَ أَنْ لَا يَعُودَ إِلَيْهِ عَلَى تَقْدِيرِ الْقُدْرَةِ فَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ تَوْبَةً مِنْهُ مِنْعَهُ أَبُو
هَاشِمٍ فَرَعَمَ أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ مِنْهُ حَقِيقَةُ الْعِزْمِ عَلَى عَدَمِ الْفَعْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ
أَنْ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْفَعْلِ فِيهِ وَقَالَ بِهِ الْآخَرُونَ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ يَكْفِي لَتَلْكَ
لِلْحَقِيقَةِ تَقْدِيرُ الْقُدْرَةِ وَالْمَأْخُذُ فِي هَذِهِنِ الْقَوْلَيْنِ وَاصْطَحَّ كَمَا ذَكَرْنَاهُ الثَّلَاثِي
مِنْ تَلْكَ الْأَحْكَامِ أَنْ قُلْنَا لَا يَقْبَلُ نَدَمُ الْمُجْبُوبِ فَمِنْ تَابَ عَنْ مَعْصِيَةٍ
لِمَرَضٍ مُخِيفٍ فَهَلْ يَقْبَلُ ذَلِكَ مِنْهُ لَوْجُودِ التَّوْبَةِ مِنْهُ أَمْ لَا يَقْبَلُ لِأَنَّهُ لَيْسَ
بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِالْجَاءِ لِلْخَوْفِ إِلَيْهِ فَيَكُونُ كَالْإِيمَانِ عِنْدَ الْيَأْسِ وَظُهُورِ مَا
يُلَاحِظُهُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ أَجْمَاعًا وَالتَّرْدِيدُ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمَصْنُوعُ فِي تَوْبَةِ
الْمَرَضِ الْمَخِيفِ مُنَافٍ لِمَا نَقَلَهُ الْأَمْدِيُّ مِنَ الْجَمَاعِ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا مَرَّ
الثَّلَاثُ مِنْهَا شَرْطُ الْمَعْتَزَلَةِ فِيهَا أَيْ فِي التَّوْبَةِ أُمُورًا ثَلَاثَةً أَوَّلُهَا رَدُّ الْمَظَالِمِ
فَانْهَمَ قَالُوا شَرْطُ حَقَّةِ التَّوْبَةِ عَنْ مَظْلَمَةِ الْخُرُوجِ عَنْ تَلْكَ الْمَظْلَمَةِ وَثَانِيهَا
أَنْ لَا يَعَاوِدَ ذَلِكَ الذَّنْبَ الَّذِي تَابَ عَنْهُ أَيْ نَفْسُ كَانَ وَثَالِثُهَا أَنْ

يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وفي عندنا غير واجبة فيها اى في صحة التوبة أما رد المظالم والخروج عنها برء المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك

فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدى اذا اتى بمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلواتان فأتى باحديهما دون الاخرى وأما ان لا يعاود اصلا الى ما

تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدؤ له والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأثى بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه وأما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان الندم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع

اقام الحكمى اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اى باستدامة

الندم من الحرج المنفى عن الدين قال الآمدى يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكيره تاييبا وأن يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمررون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة لهم في التوبة الموقنة مثل أن لا يذنب سنة وفي

التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على

أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الاوقات والذنوب جميعاً ان لا يجب عمومهما لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحة ولا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضاً في جميع الاوقات فاذا لم يكن ندمه لقبحة لم يكن توبةً وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتى به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضاً اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضاً كذلك والاشاعة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين للخاص انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تع وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذى يتوب ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله توبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايدانا بقبولها ودفعاً للقنوط كقوله تع لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً المقصد الحادى عشر في احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اى بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي

وأكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية
 المَلَكَيْن منكرًا ونكيرًا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه
 إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين له لَنَا في أثبات ما هو حق عندنا
 وجهان الأول قوله تع النار يُعْرَضُونَ عليها غدوًا وعشيًا ويومَ تقوم الساعة
 أُدْخِلُوا آلَ فرعون أشدَّ العذاب عُطِفَ في هذه الآية عذاب يوم القيامة عليه
 أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحًا ومساءً فعلم أنه غيره ولا شبهة
 في كوله قبل الانشار من القبور كما يدلُّ عليه نظم الآية بصريحه وما هو
 كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقًا لأن الآية وردت في حق الموق فهو
 هو وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر
 إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضًا وإذا ثبت التعذيب ثبت
 الأحياء والمساءلة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما وأما ما ذهب إليه
 إصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز
 ذلك التعذيب على الموق من غير أحياء فخرج عن المعقول لأن الجماد لا
 حس له فكيف يُتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن
 الآلام تجتمع في أجساد الموق وتتضاعف من غير احساس بها فأنه
 حُشِرُوا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما
 قرَّناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تع حكاية على سبيل التصديق
 ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو أي وما المراد بالاماتتين

والأحيائين في هذه الآية ألا الاماتة قبل مزار القبور ثم الأحياء في القبر
 ثم الاماتة فيه أيضًا بعد مساءلة منكر ونكير ثم الأحياء للحشر هذا هو
 الشايع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الأحيائين
 أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي
 الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وإنما لم يذكر الأحياء في
 الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الأحياء وذهب بعضهم

الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعنى حيوة الخشرفهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبتت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسائلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الخشروج لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة للحيوة ولا حيوة في اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر اكثر من ان تحصي بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منهما من قهيل الآحاد منها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعدبان وما يعدبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثير الاستعاذه بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسائلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي هم احتج المنكر بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احبوا في القبر لذاقوا موتتين للجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بأحوال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا

شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة
وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها
نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره
من الامة واجبنا عنه معارضة ما احتجنا به من الايتين ثم انهم
بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم
تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها
عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول
انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزؤه ولا نشاهد
فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزؤه في بطونها وحواصلها
وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرى اجزؤه المتفتتة في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه
ضرورة وقد تحير الاحكام في التفصي عن هذا فقالوا اى القاضى واتباعه
في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة كما في
صاحب السكينة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي
جبرئيل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع تسترهم عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رن الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساءلة
والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعنى بها ما
يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد فان ذلك التمسك بها
مبنى على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممر عندنا كما مر فلا بعد في ان
تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تع كما سلف تقريره ،

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان
والحساب وقراءة الكتب والحوص المورد وشهادة الاعضاء كلها حق
بلا تأويل عند أكثر الأئمة والعمدة في اثباتها إمكانها في نفسها أن لا يلزم
من فرض وقوعها مع لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه
المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فأعدوهم
إلى صراط الجحيم وقفوههم إنهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ للحق
وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف
يحاسب حسابا يسيرا مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب
فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فأما من ادعى
كتابة يمينه وقوله اقراء كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم
تشهد عليهم السننهم وايدئهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتأكدت به
شهادة الاعضاء وقوله أنا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوص مع قوله عم
يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه عم لاحتسابه
وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او
على الحوص وكُتِبَ الاحاديث طائفة اى ممتلئة جدا بذلك الذي
ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه
اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع
الخلايق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه
نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز
الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور
وصفه بأنه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به

الحديث الصحيح وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وان أمكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب
للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب ان يُحْمَل قوله فأهدوهم
الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من
العبور عليه ويستقله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم قَعَبٌ ولا نَصَبٌ
كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من
تأخّر رجلاه وتعلّف يدها ومنهم من يختر على وجهه وأما الميزان فانكره
المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم
يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من
الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
اصلا لا على آلة الوزن الحقيقية وذلك لان الاعمال اعراض قد عُدمت فلا
يمكن اعادتها وان أمكن اعادتها فلا يمكن وزنها ان لا توصف الاعراض
بالثقة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها
وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فائدة فيه اصلا فيكون قبجحا تنزه عنه
الرب تع والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عمر كيف يوزن
الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من
الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مرّ مرارا • المرصد الثالث في
الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن
والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ
المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص
او لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة او لا وفيه مقاصد
المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق

مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق
 فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملأكته وكتبه ورسله
 اى تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدق ويعترف به وأما فى الشرع
 وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة
 فهو عندنا يعنى أتباع الشيخ اى الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضى
 والاسنان ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق
 للرسول فيما علم ما يجيبه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما
 علم اجمالا فهو فى الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
 بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا
 وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كملتنا الشهادة وقال
 طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله
 وقال قوم انه اعمال للجوارح فذهب للجوارح والعلاف وعبد للجبّار اى انه
 الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب للجبائى وابنه واكثر المعتزلة
 البصوية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال
 السلف اى بعضهم كابن مجاهد واصحاب الأثر اى المحديثون كلهم انه
 مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
 بالاركان ووجه الضبط فى هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج
 باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو ح اّمّا فعل القلب
 فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح
 فقط. وهو اّمّا اللسان اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان
 وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا
 والجارحة اّمّا اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا

التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه^٥ الاول الايات
 الدالة على محليّة القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
 ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى وما يدلّ
 على محليّة القلب للايمان الايات الدالة على لختم والطبع على القلوب
 وكونها في أكثّة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم
 وجوبه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
 لأسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل
 القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة
 وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود
 بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيبا عن وضع اللغة لتبين
 للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكاة وامثالهما
 واشتهر اشتهاً نظائره بل كان هو بذلك اولى الثانی جملة الايمان مقرونا
 بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات فدلّ على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ
 لا يعطف على نفسه ولا للجزء على كلة الثالث انه اى الايمان قرن بضدّ
 العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع
 وجود القتال ومنه اى وما يدلّ على كونه مقرونا بضدّ العمل الصالح
 مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه
 اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان
 الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضدّ جزئه فثبت ان الايمان
 ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق
 واما المعرفة والثاني بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت
 بطلانه فان قيل فلم لا نجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتهم

النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مُهْمَلًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقًا بحسب اللغة قطعاً فالتصديق إما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالاتها على معناها وأما ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورةً بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني وبؤيته اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابه والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين فمن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه لمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلقظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحلّه بأن يقال لا نزاع في انه اى التصديق اللساني يسمى ايماناً لغةً لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهراً فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فينبط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اى النزاع في الايمان للقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخرية ثم نقول لهم يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين

فَمَنْعَهُ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَغَيْرِهِ كَخَوْفٍ مِنْ مُخَالَفٍ أَنْ يَكُونَ كَاثِرًا وَهُوَ

خِلَافَ الْإِجْمَاعِ اِحْتِجَّ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوهِ مِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ مَذْهَبِهِمْ

وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى إِبْطَالِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَرْبَعَةُ الْأَوَّلُ فَعَلِ

الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَالِدِّينَ هُوَ الْإِسْلَامُ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الْإِيمَانُ فَفَعَلَ

الْوَاجِبَاتِ هُوَ الْإِيمَانُ أَمَّا أَنْ فَعَلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ فَلَقَوْلُهُ تَعِ بَعْدَ

ذِكْرِ الْعِبَادَةِ وَأَقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ إِذْ لَا يَخْفَى

أَنَّ لَفْظَةَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْوَاجِبَاتِ عَلَى مَعْنَى ذَلِكَ

الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ دِينُ الْمِلَّةِ الْقِيَمَةِ فَفَعَلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَأَمَّا أَنْ

الدِّينَ هُوَ الْإِسْلَامُ فَلَقَوْلُهُ تَعِ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَأَمَّا أَنْ الْإِسْلَامَ

هُوَ الْإِيمَانُ فَلَأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ كَانَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ لَمَا قُبِلَ مِنْ مَبْتَغِيهِ لَقَوْلُهُ تَعِ

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَا اسْتِثْنَاءَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

فِي قَوْلِهِ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا الْآيَةُ يَعْنِي أَنَّ كَلِمَةَ غَيْرٍ فِي قَوْلِهِ فَمَا وَجَدْنَا

فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَتْ صِفَةً عَلَى مَعْنَى فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا أَيْ

فِي تِلْكَ الْقَرْيَةِ شَيْئًا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُ كَاذِبٌ بَلْ هِيَ اسْتِثْنَاءٌ

وَالْمُرَادُ بِالْبَيْتِ أَهْلُ الْبَيْتِ فَيَجِبُ أَنْ يَقْدَّرَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَلَى وَجْهِ

يَصِحُّ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا بَيْتًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بَيْتًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

فَقَدْ اسْتِثْنَى الْمُسْلِمَ عَنِ الْمُؤْمِنِ فَوَجِبَ أَنْ يَتَّحِدَ الْإِيمَانُ بِالْإِسْلَامِ قَلْبًا

لَفْظُ ذَلِكَ فِي تِلْكَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظُ مُخْلِصِينَ

لَا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مَذْكُورٌ فَلَا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْكَثِيرِ

الْمَوْثُوثُ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَذْكُورَاتِ مَوْثُوثٌ وَهُوَ أَيْ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْإِخْلَاصِ

أَوَّلَى مِنْ تَقْدِيرِ الَّذِي ذَكَرْتُمْ وَالظَّاهِرُ الْمُطَابِقُ لِنَهَايَةِ الْعَقُولِ أَنْ يُقَالَ مِنْ

تَقْدِيرِ الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ أَوْ الَّذِي ذُكِرَ أَنَّ فِيهِ أَيْ فِي كَوْنِهِ إِشَارَةً إِلَى الْإِخْلَاصِ

تَقْرِيرُ اللَّغَةِ عَلَى أَصْلِهَا وَفِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَذْكُورِ مَطْلَقًا أَخْرَاجُهَا عَنْهُ

هَذَا كَمَا مَضَى وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّالِثَةُ وَهِيَ أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْإِيمَانُ فَهِيَ
 أَمَّا تَصَحُّحُ وَتَثْبُتُ بِالْدَّلِيلِ الْأَوَّلِ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ دِينًا غَيْرَ الْإِسْلَامِ لِأَنَّ
 الْآيَةَ أَمَّا دَلَّتْ عَلَى أَنَّ كُلَّ دِينٍ مُغَايِرٌ لِلْإِسْلَامِ فَانْهَ غَيْرُ مُقْبُولٍ لَا عَلَى أَنَّ
 كُلَّ شَيْءٍ مُغَايِرٍ لَهُ غَيْرُ مُقْبُولٍ فَالْإِتِّحَادُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَمَّا يَثْبُتُ
 بِهَذِهِ الْآيَةِ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُ الْإِيمَانِ دِينًا وَفِيهِ مَصَادَرَةٌ لَا تَخْفَى لِأَنَّ كَوْنَ
 الْإِيمَانِ دِينًا أَيْ عَمَلٌ لِلْجَوَارِحِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ عَيْنُ الْإِسْلَامِ
 فَائْتِبَاتُ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ يَكُونُ دَوْرًا مِنْ قَبِيلِ اخْتِذِ الْمَطَّ فِي اثْبَاتِهِ وَلَوْ اقْتَصَرَ
 عَلَى مَنْعِ كَوْنِهِ دِينًا إِذَا هُوَ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ أَوَّلُ الْمَسْئَلَةِ أَعْنَى كَوْنُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ
 لِلْجَوَارِحِ لَكَانَ أَوَّلِيَّ وَأَمَّا قَضِيَّةُ الِاسْتِثْنَاءِ فَانْهَذَا تَدَلَّى عَلَى تَصَادُقِ الْمُسْلِمِ
 وَالْمُؤْمِنِ دُونَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَلَّا يُرَى أَنَّ الصَّاحِكَ يَصْدُقُ عَلَى الْبَاكِي
 وَلَا تَصَادُقُ بَيْنَ الصَّاحِكَ وَالْبَاكِي فَضْلًا عَنِ الْإِتِّحَادِ الثَّانِي مِنْ تِلْكَ الْوُجُوهِ
 قَوْلُهُ تَع وَما كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ أَيْ صَلَوَاتَكُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَذَلِكَ
 لِنَزُولِ الْآيَةِ بَعْدَ تَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ دَفْعًا لَتَوَقُّعِهِمْ أَصَابَةَ صَلَوَاتِ كَانَتْ إِلَيْهِ
 قَلْبًا بَلِ التَّصَدِيقُ بِهَا أَيْ لَا يَضِيغُ تَصَدِيقُكُمْ بِوُجُوبِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي
 تَوَجَّهْتُمْ فِيهَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَما يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ التَّصَدِيقُ وَهُوَ
 تِلْكَ الصَّلَوَاتُ فَلَا يَلْزَمُ حُجَّ تَغْيِيرِ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِيِّ وَإِنْ سَلَّمَ أَنَّ الْمُرَادَ
 الصَّلَاةَ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا وَهُوَ أَوَّلِيٌّ مِنَ النُّقْلِ الَّذِي هُوَ مَذْهَبُكُمْ
 الثَّالِثُ قَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ فَيَكُونُ تَرْكُ الْمُنْهَى دَاخِلًا فِي الْإِيمَانِ
 وَأَمَّا قَلْبًا هُوَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِأَنَّهُ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ لِقَوْلِهِ تَع فِيهِمْ وَلَهُمْ
 فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ قَالَ الْمَفْسَّرُونَ أَيْ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ
 فَالْمَذْكُورُ فِي الْكِتَابِ مَعْنَى الْقُرْآنِ لَا نَظْمُهُ مَعَ قَوْلِهِ تَع حِكَايَةً عَلَى سَبِيلِ
 التَّصَدِيقِ وَالتَّقْرِيرِ رَبَّنَا إِنَّكَ مِنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ اخْزَيْتَهُ فَإِنْ هَذَيْنِ
 الْقَوْلَيْنِ مَعًا يَدُلُّانِ عَلَى أَنَّ قَاطِعَ الطَّرِيقِ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالْمُؤْمِنُ لَا
 يُخْزَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لِقَوْلِهِ يَوْمَ لَا يُخْزَى اللَّهُ النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَلْبًا

عليهم الاختزاء لا يعم المؤمنون جميعا بل هو مخصوص بالصحابه كما
 يدل عليه لفظه معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا
 يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتداء خبره نورهم يسعى بين
 ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مأخوذا في يوم القيمة
 بادخاله في النار وان كان ماله للخروج عنها الرابع نحو قوله عم لا ينزى الزاني
 وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
 ليست من شأن المؤمن كانها تنافي الايمان ولا تتجامعه ويجب العمل
 على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها
 اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان
 معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه
 يدخل الجنة حتى قال النبي عم لا يذر لما بالغ في السؤال عنه وان ربي
 وان سرق على رغم انف اى ذر القسم الثاني من القسمين المسابقيين
 الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلثة الاول لو كان الايمان هو
 التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنايم حال نومه
 والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او
 في الماضى لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو
 مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم
 المحقق والاى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال
 فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين
 ولا مخلص الا بان الحكمى كالمحقق الثانى من صدق بما جاء به النبى
 ومع ذلك سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه
 قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس

بمصدتي ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لأن عدم
 المساجد لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد
 لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
 بالتصديق لم يُحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان أُجْرِى عليه حُكْمُ
 الكفر في الظاهر الثالث قوله تع وما يؤمن أكثرهم بالله ألا وهم مشركون
 فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به
 الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد ما علم مجيبه به فلا يكون
 الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك
 الالتزام لأن الشرك منافي للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا
 يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المَعْدَى بالبهاء هو التصديق
 ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيبه في الدين بل بما
 قُيِّد به ظاهرا و هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده
 وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان
 الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا
 بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية
 محمول على معناه اللغوي وأعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه
 الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مُجَامِع للشرك فالإيمان
 الذي لا يجمع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب
 عنه بأن ذلك حاجة عليكم لان فعل الواجبات قد يجمع الشرك
 والايمان لا يجمعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا
 التقرير يظهر اشتراك الالتزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون
 بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بانه مركَّب من التصديق
 والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع^٩ وسبعون^٩ شعبة أعلاها قول

لا اله الا الله وأدناها اماطة الانى عن الطريق للجواب ان المراد شعب
الايمان قطعاً لا نفس الايمان فان اماطة الانى عن الطريق ليس داخلاً
فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد فى الحديث
من تقدير مضاف والمص لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة
او التصديق مع الاقرار ، المقصد الثانى فى ان الايمان هل يؤيد وينقص
اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو
بحث لفظى لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما
لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اى احتمال له ولو بابتداء وجه ينافى
اليقين فلا يجمعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجبى
الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن
جميعاً وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو
ظ ولحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اى بحسب
الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من
الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال
فقط ان يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك
الذى ذكرتموه يقتضى ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه
بط اجماعاً ولقول اى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه
تلك المساواة ولقول ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبى فانه يدل على قبول
التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب
الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
فى كونه ايماناً حقيقياً فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا

فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاروت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيبه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعنى ان أفراد ما جاء به متعدده وداخلة في التصديق الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمال وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كندحو قوله تع واذا ثلثت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول ، المقصد الثالث فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيبه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له فى الكل وهو بطل اجماعا قلنا جعلنا الشىء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى ساجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو بطل لاننا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلعم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطالناه وقالت المعتزلة المعاصى اقسام ثلاثة ان منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز وللجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف فى القنادورات

والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يُخْرِج مرتكبه الى منزلة بين
المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يُحْكَم على صاحبها بالكفر لسائر
ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق
بل يُحْكَم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصى المخرجة الى تلك
المنزلة بالكباير كالقتل بالعمد والعُدَّوان والزنا وشرب الخمر ونظايرها وأول
من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما
لا يُخْرِج اى قسم لا يخرج ككشف العورة والسَّفَه ويسمى بالصغار ولا
يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اى نزيد ما
ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذى
يتلوه ، تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوته محمد
صلعم او لا والثانى اما معترف بالنبوته في الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار
وهم البراعمة او لا وهم الدَّهْرِيَّة على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته
صلعم اما من عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهد بلا تقصير
فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرشت اله
مخالف لاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عم اما مخطئ في اصل
من المسائل الاصولية وسنبيّن في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا
يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده
عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه
ناج بهذا الاعتقاد التقليدى فلانّ النبي صلعم حكم باسلام من لم يُعَلِّم
منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلانّ التصديق بالنبوته

يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه أى العلم بدلالة المعجزة على صدق
النبى يتضمن العلم بما يجب اعتقاده فى ذات الله تع وصفاته وافعاله فمن
كان مصدقا حقيقةً كان عالما بهذه الامور كلها وأن له يمكن له تنقيح
الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن
له يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن
مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثريين الذين حكم النبى
باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى
لا من المقلدين تقليدا محضا ، المقصد الرابع فى ان مرتكب الكبيرة من
اهل الصلوة أى من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة
الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب
للخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا
مؤمن ولا كافر حاجة للخوارج وجوه الاول قوله تع ومن له يحكم بما انزل
الله فأولئك هم الكافرون فان كلمة مَنْ عامّة فى كل من لم يحكم بما انزل
الله فيدخل فيه الفاسق المصدّق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم
فكل من له يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق له يحكم بما انزل الله
قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل فى للجنس تحتل العموم والخصوص
فنقول المراد من لم يحكم بشىء ما انزل الله اصلا ولا نزاع فى كونه كافرا أو
نقول المراد بما انزل الله هو التوربة بقريفة ما قبله وهو انا انزلنا التوربة
الاية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوربة ونحن نقول بموجبه الثانى من تلك
الوجوه قوله تع وهل يجازى الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة من يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء
فى الكفور وهو متروك قطعاً ان يجازى غير الكفور وهو المتاب لان الجزاء

يَعْمُ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَأَيْضًا ذَلِكَ لِلْحَصْرِ مَتْرُوكٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى الْيَوْمَ تُجْزَى كُل
نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ فُوجِبَ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى جُزْءٍ مَخْصُوصٍ بِالْكَافِرِ كَمَا
يَدُلُّ عَلَيْهِ سِيَاقُ الْآيَةِ أَعْنَى قَوْلِهِ ذَلِكَ جُزْئُهُمْ بِمَا كَفَرُوا فَأَمَعْنَى وَهَلْ
يَجْزَى ذَلِكَ لِلْجُزْءِ إِلَّا الْكَافِرُ وَصَاحِبُ الْكَبِيرَةِ جَازٍ أَنْ يَجْزَى جُزْءُ
مَغَايِرٍ لَمَّا يَخْتَصُّ بِالْكَافِرِ الثَّلَاثُ قَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ إِيْجَابِ الْحَقِّ وَمَنْ كَفَرَ
أَي لَمْ يَحْجَّ فَإِنَّ اللَّهَ غَنَى عَنِ الْعَالَمِينَ فَقَدْ جَعَلَ تَرْكَ الْحَجِّ كُفْرًا قُلْنَا الْمَرَادُ
مَنْ جَاهَدَ وَجُوبَهُ وَلَا شَكَّ فِي كُفْرِهِ الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى
وَهَارُونَ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى فَانْهَ يَدُلُّ عَلَى
إِنْحِصَارِ الْعَذَابِ فِي الْمَكْذِبِ وَهُوَ كَافِرٌ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْفَاسِقَ مَعْدَّبٌ لَمَّا وَرَدَ
فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ قُلْنَا هُوَ أَيْضًا مَتْرُوكٌ الظَّاهِرُ وَمَخْصُوصٌ لِلاتِّفَاقِ عَلَى
عَذَابِ شَارِبِ الْخَمْرِ وَالزَّانِي مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَكْذِبٍ لِلَّهِ تَعَالَى بَلِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى
لَا يَكْذِبُونَ اللَّهُ تَعَالَى وَرَبُّمَا يَلْزَمُهُمُ التَّكْذِيبُ لَكِنْ فَرَقَ بَيْنَ الْمَكْذِبِ وَمَنْ
يَلْزَمُهُ ائْتَكْذِيبُ الْخَامِسُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلِيهَا إِلَّا
الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى فَانْهَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ يَصْلِي النَّارَ فَهُوَ كَافِرٌ
وَالْفَاسِقُ أَي مَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةِ يَصْلِيهَا أَي النَّارَ لِلآيَاتِ الْعَامَّةِ الْمَوْعِدَةِ
بِدُخُولِهَا قُلْنَا لَعَلَّ ذَلِكَ نَارُ خَاصَّةٍ يَعْنِي أَنَّ الضَّمِيرَ فِي يَصْلِيهَا عَائِدٌ إِلَى
نَارٍ مَنْكُورَةٍ فَلَعَلَّ تَنْكِيرَهَا لِلوَحْدَةِ النُّوعِيَّةِ فَتَكُونُ نَارًا مَخْصُوصَةً لَا يَصْلِيهَا
إِلَّا الْكَافِرُ السَّادِسُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي حَقِّ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي
تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ وَحِ نَقُولُ الْفَاسِقُ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
لِقَلَّةِ حَسَنَاتِهِ وَكُلٌّ مِنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ مَكْذِبٌ بِالْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ وَكُلُّ
مَكْذِبٍ كَافِرٌ قُلْنَا بَلِ ثَقُلَتْ مَوَازِينُ الْفَاسِقِ بِالْإِيمَانِ فَلَا يَنْدَرِجُ فِيهِمْ
خَفَّتْ مَوَازِينُهُ السَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ
اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ وَالْفَاسِقُ عَنْ وَجْهِهِ مَسْوَدٌّ بِالْعَصِيَّةِ

فيكون كافرا قلنا لا نم أن كل فاسق كذلك أى مسود الوجه يوم
 القيامة فان الآية لا تقتضى ذلك بل هى واردة فى بعض الكفار الذين
 كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه أى مرتكب
 الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تع والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة
 فدل على أن كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو أى ما ذكرتم
 من معنى الآية من باب ابهام العكس فانها تدل على أن كل من كفر كان
 من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وأيضا ينتقص
 استدلالكم بهذه الآية بالنزائى والسارق المصدقين بما هو من ضروريات
 الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع
 ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتداء
 فى الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق ح أن
 كل فاسق كافر قلنا للحصر الذى ذكرتموه منوع كونه مستفادا من الآية
 لان الكافر ابتداء كذلك أى فاسق لغة وان لم يطلق عليه لفظ
 الفاسق فى العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن
 كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع انه لا
 يياس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله
 أى ثوابه قلنا كونه آيسا من الرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادى
 عشر قوله تع انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان اخزى اليوم
 والسوء على الكافرين وتقديره ان الفاسق يدخل النار للايات العامة
 الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى وكل مخزى كافر
 للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى ههنا لا عموم له عندنا
 فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر أو نقول المراد به على تقدير عمومه
 الخزى الكامل فيلزم ح انحصار اثراده فى الكافر لا انحصار افراد الخزى
 مطلقا فيه الثانى عشر قوله تع وأما من أوفى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى

لم اوت كتابية الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسف لا يؤتى
 كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله ان لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا
 ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن
 يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث ان يجوز ان لا يؤتى بعضهم
 كتابه بايدهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافى ذلك مع ان
 التخصيص ظ اى ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان
 لا يؤمن بالله العظيم ليس عامًا لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل
 القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا
 يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر
 لقوله تع أَلَا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم لما ذكرتم تكفير الانبياء حيث
 اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى
 ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحلته ان يقال ما ذكر
 بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع
 وأما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية وتامها كلما ارادوا ان يخرجوا
 منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون
 فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا
 على عموم الظاهر لانه يقتضى ان كل فاسق يكذب بالقيامة وانه بط
 قطعاً الخامس عشر قوله تع يتساملون عن المجرمين ما سلككم فى سقر
 الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين ثبت بذلك ان كل مجرم داخل في
 النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه
 وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة
 وهو بط قطعاً السادس عشر قوله تع وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق

الذين اتقوا ان يُعَلِّمَ منه ان الانسان اما متبّ يَساقى الى الجنة او كافر يساقى الى النار والجواب عنه قد مرّ مثله وهو ان ذِكْرَ قَسَمَيْنِ لا يدلّ على

عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمّدا فقد كفر وقوله عمر من مات ولم يحجّ فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين

الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدّهان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا ثم عدم الواسطة بين كلّ ضدّين فان السواد والبياض متضادّان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتجّ من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلى وهو

قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدّث كذب واذا اتّمتن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلع نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا يرى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا واتّمتهم اباؤهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني نقلى وهو ان

من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحْر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن

ارتكب الكبيرة قلنا معصية الآية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة ان يجوز التوبة والعفو فائترقا واحتجّ المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مرّ من ان الايمان عبارة عن الطاهات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف

كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه
ولا يحكمون برذته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان
الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة
المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض
لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو
مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن
عطاء لعمر بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا
وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق
عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد
اجمع من قبله على انه اى المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة
خروج للاجماع المنعقد على الانحصار في دينك القسمين فيكون باطلا
بلا اشتباه ، المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل
يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة
لان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلاف
المسلمون بعد نبينهم عم في اشياء ضلّ بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهب
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم
صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم
يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي
وغیره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب
في امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى

سُتَطْلَعُ عَلَيْهَا وَقَدْ كَفَرَ الْمَجَسَّمَةُ مُخَالَفُوهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنَ الْمُعْتَزَلَةِ

وَقَالَ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَفٍ كُلُّ مُخَالَفٍ يَكْفُرُنَا فَنَحْنُ نَكْفُرُهُ وَالْأَفْلَا لَنَا

عَلَى مَا هُوَ الْمَخْتَارُ عِنْدَنَا وَهُوَ أَنْ لَا نَكْفُرَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ أَنْ الْمَسَائِلَ

الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا أَهْلُ الْقِبْلَةِ مِنْ كَوْنِ اللَّهِ عَالِمًا بِعِلْمٍ أَوْ مُوجِدًا لِفِعْلِ

الْعَبْدِ أَوْ غَيْرِ مُتَحَيِّزٍ وَلَا فِي جِهَةٍ وَنَحْوِهَا كَكَوْنِهِ مَرْتَبًا أَوْ لَا لَمْ يَبْحَثْ

النَّبِيُّ صَلَّعَ عَنْ اعْتِقَادٍ مِنْ حُكْمٍ بِإِسْلَامِهِ فِيهَا وَلَا الصَّحَابَةُ وَلَا التَّابِعُونَ

فَعَلِمَ أَنَّ صِحَّةَ دِينِ الْإِسْلَامِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ وَأَنَّ

الْإِخْطَاءَ فِيهَا لَيْسَ قَادِحًا فِي حَقِيقَةِ الْإِسْلَامِ إِنْ لَوْ تَوَقَّعْتَ عَلَيْهَا وَكَانَ

لِلْخَطَأِ قَادِحًا فِي تِلْكَ الْحَقِيقَةِ لَوَجِبَ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ كَيْفِيَّةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهَا

لَكِنْ لَمْ يَنْجَرْ حَدِيثُ شَيْءٍ مِنْهَا فِي زَمَانِهِ عَمَّ وَلَا فِي زَمَانِهِمْ أَصْلًا قَانَ قَبِيلَ

لَعَلَّهُ عَمَّ عَرَفَ مِنْهُمْ ذَلِكَ أَيْ كَوْنَهُمْ عَالِمِينَ بِهَا أَجْمَالًا فَلَمْ يَبْحَثْ عَنْهَا

لِذَلِكَ كَمَا لَمْ يَبْحَثْ عَنْ عِلْمِهِمْ بِعِلْمِهِ تَعَّ وَقُدْرَتِهِ مَعَ وَجُوبِ اعْتِقَادِهِمَا

وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لَعَلَّهُمُ بَأَنَّهُمْ عَالِمُونَ عَلَى طَرِيقٍ لِلْجُمْلَةِ بِأَنَّهُ تَعَّ عَالِمٌ قَادِرٌ فَكَذَا

لِلْمَالِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ قَلْنَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَكَابِرَةً لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَعْرَابَ الَّذِينَ

جَاءُوا إِلَيْهِ عَمَّ مَا كَانُوا كُلُّهُمْ عَالِمِينَ بِأَنَّهُ تَعَّ عَالِمٌ بِالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ وَأَنَّهُ مَرْتَبٌ

فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَعْمَالِ

الْعِبَادِ كُلِّهَا وَأَنَّهُ مُوجِدٌ لَهَا بِأَسْرَها فَالْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِهَا مِمَّا عَلِمَ

فَسَادَ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ فَهُمَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ثَبُوتُ نَبِيِّتِهِ

لِتَتَوَقَّفَ دَلَالَةُ الْمُعْجِزَةِ عَلَيْهِمَا فَكَانَ الْاعْتِرَافُ وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالنَّبِوَةِ دَلِيلًا

لِلْعِلْمِ بِهِمَا وَلَوْ أَجْمَالًا فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْحَثْ عَنْهُمَا قَالَ الْأَمَامُ الرَّازِيُّ الْأَصُولُ

الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِحَّةُ نَبِوَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّعَ أَدَلَّتْهَا عَلَى مَا يَلِيْقُ بِأَصْحَابِ

الْجُمْلَةِ ظَاهِرَةٌ فَإِنَّ مِنْ دَخَلَ بَسْتَانًا وَرَأَى أَزْهَارًا حَادِثَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ

ثُمَّ رَأَى عِنَقُونَ عَنَبٍ قَدْ أَسْوَدَ جَمِيعَ حَبَاتِهِ إِلَّا حَبَّةً وَاحِدَةً مَعَ تَسَاوِيِ

نِسْبَةِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَحَرِّ الشَّمْسِ إِلَى جَمِيعِ تِلْكَ الْحَبَاتِ فَإِنَّهُ يُضْطَرُّ إِلَى الْعِلْمِ

بلن مُخَدِّثه فاعلٌ مُخْتَارٌ لَانْ دَلَالَةُ الْفِعْلِ الْمُخَكَّمِ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهِ
وَاخْتِيَارِهِ ضَرُورِيَّةٌ وَدَلَالَةُ الْمَحْجُوزَةِ عَلَى صِدْقِ الْمَدْعَى ضَرُورِيَّةٌ اَيْضًا وَاِذَا
عُرِفَ هَذِهِ الْاَصُولُ امْكِنَ الْعِلْمُ بِصِدْقِ الرَّسُولِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ اَصُولَ الْاِسْلَامِ
جَلِيَّةٌ وَأَنَّ اَدْلَتَهَا مُجْمَلَةٌ وَاصْحَاحٌ فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْهَثْ عَنْهَا بِخِلَافِ الْمَسَائِلِ
الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا فَاتَّهَمَ فِي الظُّهُورِ وَالْجَلَاءِ لَيْسَتْ مِثْلُ تِلْكَ الْاَصُولِ بَلْ
اَكْثَرُهَا مِمَّا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ مَا يَتَخَيَّلُهُ الْمُبْطِلُ مَعَارِضًا لِمَا يَحْتَجُّ بِهِ
الْمُحَقِّقُ فِيهَا وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَدَّعِي اَنْ الْمَتَّائِلِ الْمَطْلُبُ لِمَذْهَبِهِ اَوْلىُّ
فَلَا يُمْكِنُ جَعْلُهَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صَاحَةُ الْاِسْلَامِ فَلَا يَجُوزُ الْاِقْدَامُ عَلَى
التَّكْفِيرِ اِلَّا فِيهِ خَطَرٌ عَظِيمٌ وَلِنَذَكِّرَ اَلآنَ مَا كُفِّرَ بِهِ بَعْضُ اَهْلِ الْقِبْلَةِ
وَنُفَصِّلَ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ وَفِيهِ اَبْحَاثُ الْاَوَّلُ كُفِّرَتْ الْمُعْتَزِلَةُ فِي اُمُورِ
الْاَوَّلِ نَفَى الصِّفَاتِ لَانْ حَقِيقَةُ اللَّهِ ذَاتٌ مَوْصُوفَةٌ دَائِمًا بِهَذِهِ الصِّفَاتِ
الْكِمَالِيَّةِ الَّتِي فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ وَنَظَائِرِهَا فَمُنْكَرُهُ اَيُّ مَنْكَرٍ

اِتَّصَفَ بِهَا جَاهِلٌ بِاللَّهِ وَالْجَاهِلُ بِاللَّهِ كَافِرٌ قُلْنَا الْجَهْلُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ
الْوُجُوهِ كُفْرٌ لَكِنْ لَيْسَ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ يَجْهَلُهُ كَذَلِكَ فَاتَّهَمَ عَلَى
اِخْتِلَافِ مَذَاهِبِهِمْ اَعْتَرَفُوا بِاَنَّهُ قَدِيمٌ اَزَلَى عَالَمٍ قَادِرٌ خَالِقُ السَّمَوَاتِ
وَالْاَرْضِ وَالْجَهْلُ بِهِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ لَا يَصْرُحُ وَلَا لَزِمَ تَكْفِيرُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْاَشَاعِرَةِ
بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ اَيُّ لَوْ كَانَ الْجَهْلُ بِتَفَاصِيلِ الصِّفَاتِ قَادِحًا
فِي الْاِيْمَانِ لَكُفِّرَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ بَعْضُهُمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ تَفَاصِيلِهَا وَكَذَا
لِلْحَلَالِ فِي مُعْتَزِلَةِ الْبَصْرَةِ وَبَغْدَادَ فَاتَّهَمَ اخْتَلَفُوا اَيْضًا فِيهَا الثَّانِي مِنْ تِلْكَ
الْاُمُورِ اِنْكَارُهُمْ اِيْجَادَ اللَّهِ لِفِعْلِ الْعَبْدِ وَاَنَّهُ كُفْرٌ اَمَّا اَوَّلًا فَلَا تَنْهَمُ جَعْلُوهُ غَيْرِ
قَادِرٍ عَلَى فِعْلِ الْعَبْدِ اَمَّا عَلَى عَيْنِهِ كَالْجَبَائِيَّةِ وَاَمَّا عَلَى مِثْلِهِ كَالْبِلَاحِيِّ وَاتِّبَاعِهِ
وَاَمَّا عَلَى الْقَبِيحِ مُطْلَقًا كَالنِّظَامِ وَمَتَابِعِيهِ وَجَعْلُوهُ الْعَبْدَ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى فِعْلِهِ
نَعِ فَهِيَ اثْبَاتٌ لِلشَّرِيكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَاجُوسِ حَيْثُ اثْبَتُوا لَهُ شَرِيكًَا لَا
يَقْدِرُ اَحَدُهُمَا عَلَى مَقْدُورِ الْآخَرِ وَاَمَّا ثَانِيًا فَلِلْاِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ مِنَ الْأَمَّةِ

على التصريح والابتغال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويحجبهم عن الكفر
 وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما يمكن لوجوبه عليه
 وأما نفس الايمان فليس من فعله تع بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة
 في ذلك الابتغال المجمع عليه قلنا الماجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا
 يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله
 تع وعاجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة
 وأيضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي
 صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه
 كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه
 الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلاف القرآن وفي

للحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا تعيد علما
 او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المقتري يقال خلق الافك واختلقه
 وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه
 حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم
 يشاء لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه
 قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى
 تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم
 شيء اى ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة
 الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافي
 الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذات
 عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات
 ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
 بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزم

للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالتزام غير الالتزام والازم غير القول به كما
مرّ عن قريب السادس انكارهم الرويّة وقد دلّ القرآن على ان منكرها كافر
لأنه قال تع بل هم بلقاء ربهم كانوا قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء
والوصول الى مأساة الشيء وذلك مح في حقه تع فتعيّن انه في الآية مجاز
فلعلّ المراد به لقاء ثواب الله لا رويته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به
الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب
بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سدّ باب اثبات الصانع الى
طريقه قياس الغايب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا اليها جاز
استناد الحوادث لا الى محدثها اى الطريق الى احتياج العالم في حدوثه
الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها اليها فاذا لم تحتج
في حدوثها اليها لم يمكن القياس بالقول به سدّ لباب اثبات صانع
العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع
منحصرا في القياس المذكور ان قد تقدّم لنا في اثبات الصانع وجوه
خمس لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل
العبد الى الله تع لانه يلزمه كونه فاعلا للقبايح فجازح اظهار المعجز على يد
الكاتب ان غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى
للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع
الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد
اجبنا عنه بما مرّ من انه لا قبيح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها بحسن
صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاتب وان كان ممكنا صدوره
عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديّات الى آخر ما مرّ في
البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء
متعدّدة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة

قلنا قد مرّ جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات الرابع

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً
ان هو مركّب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدّم عند وجود
المتأخّر قلنا ما ذكرتم مشترك الالتزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها
الله على مذهبكم قد انتفتت وما نتكلم به حروف واصوات آخر فما نسمعه

ليس كلام الله فقد لزكم الكفر ايضا ولا مفرّ لكم الا ان تقولوا ما نسمعه
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول
نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كُفر المجسّمة

بوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد مرّ جوابه وهو ان الجهل بالله من
بعض الوجوه لا يضّر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم
قلنا ليس المجسّم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق
العالم القادر ما لا يجوز عليه ما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله

فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد

كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم

جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسّمة كذلك لانهم جعلوا للجسم

الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه منوع والمستند ما تقدّم من انه

اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون

مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كُفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان

القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة

بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم

فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء في القرآن على واحد

من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس

داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه

عندهم فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تركيبة بعض معينين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عند عمر فلا يلزم تكذيبهم

لورسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً قلنا هو اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عم من قل لا خيره المسلم يا كافر فقد بآء به اى بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفراً ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكننا اذا فتشنا عقايد فرقى الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عم او الى نتمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذى ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقاً اذا فصلنا الفرقى الاسلامية وبيننا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق • المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين ان نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعاً وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا ان قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفايدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام فلا بد من تعريفها أولاً قال قوم

من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من
 الاختصاص فقيده العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيسد
 الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس
 شخصا واحدا ونقص هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال في خلافة الرسول
 في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
 وبهذا القيد الاخير يخرج من منصبه الامام في ناحية كالقاضى مثلا
 ويخرج المجتهد ان لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده
 خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا
 في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته
 كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة
 والريضية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسن من المعتزلة بل عقلا
 وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل
 على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن
 التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معروفا لله وصفاته
 على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا
 يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم
 كهشام الغوطى واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر
 الاصم وتابعيه بالعكس اى يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات
 مذهبن ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا
 فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل في مثل ذلك
 واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في
 الصدر الاول بعد وفاة النبي صلعم على امتناع خلق الوقت عن خليفة
 وامام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عم

أَلَا إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَلَا بَدَّ لِهَذَا الدِّينِ عَنْ يَقُومَ بِهِ فَبَادَرَ الْكُذَّ إِلَى قَبُولِهِ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ لَا حَاجَةَ إِلَى ذَلِكَ بَلْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ وَقَالُوا نَنْظُرُ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَبَكَرُوا إِلَى سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَتَرَكُوا لَهُ أَهْمَ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ دَفْنُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعُمْ وَاخْتَلَفُوهُمْ فِي التَّعْيِينَ لَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ بَعْدَهُمْ عَلَى ذَلِكَ فِي كُلِّ عَصْرِ إِلَى زَمَانِنَا هَذَا مِنْ نَصَبِ إِمَامٍ بَيَّانٍ لِدَلِيلِكَ أَيْ لَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى نَصَبِ إِمَامٍ مُتَّبَعٍ فِي كُلِّ عَصَرٍ فَإِنْ قِيلَ لَا بَدَّ لِلْإِجْمَاعِ الْمَذْكُورِ مِنْ مُسْتَنَدٍ كَمَا عَلِمَ فِي مَوْضِعِهِ وَلَوْ كَانَ لَنُقِلَ ذَلِكَ الْمُسْتَنَدُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا لِتَوْثُرِ الدَّوَاعِي إِلَيْهِ قُلْنَا اسْتُغْنَى عَنْ نَقْلِهِ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا تَوْفَّرُ لِلدَّوَاعِي أَوْ نَقُولُ كَانَ مُسْتَنَدٌ مِنْ قَبِيلِ مَا لَا يُمْكِنُ نَقْلُهُ مِنْ قَرَايِنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهَا إِلَّا بِالْمُشَاهَدَةِ وَالْعَيَانِ لَمَنْ كَانَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَمَ الثَّلَاثِي مِنَ الْوُجْهِينَ أَنْ فِيهِ أَيْ فِي نَصَبِ الْإِمَامِ دَفْعُ ضَرَرٍ مُظْنُونٍ وَإِنَّهُ أَيْ دَفْعُ الضَّرَرِ الْمُظْنُونِ وَاجِبٌ عَلَى الْعِبَادِ إِذَا قَدَرُوا عَلَيْهِ أَجْمَاعًا بَيَانُهُ أَيْ بَيَانُ أَنَّ فِي نَصَبِ الْإِمَامِ دَفْعُ ذَلِكَ الضَّرَرِ أَنَا نَعْلَمُ عِلْمًا يَقَارِبُ الضَّرُورَةَ أَنْ مَقْصُودَ الشَّارِعِ فِيمَا شُرِعَ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ وَالْمُنَاكَحَاتِ وَالْجِهَادِ وَالْحُدُودِ وَالْمَقَاصَاتِ وَإِظْهَارِ شَعَارِ الشَّرْعِ فِي الْأَعْيَادِ وَالْجُمُعَاتِ أَمَّا هُوَ مَصَالِحُ عَائِدَةٌ إِلَى الْخُلْفِ مَعَاشًا وَمَعَادًا وَذَلِكَ الْمَقْصُودُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِمَامٍ يَكُونُ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فِيمَا يَعْنِي لَهُمْ فَانْهَمَ مَعَ اخْتِلَافِ الْأَهْوَاءِ وَتَشْتَتِ الْأَرَاءِ وَمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الشُّكْنَاءِ قَلَّمَا يَنْقَادُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فَيُقْضَى ذَلِكَ إِلَى التَّنَازُعِ وَالتَّوَاتُبِ وَرَبَّمَا أَتَى إِلَى هَلَاكِهِمْ جَمِيعًا وَيَشْهَدُ لَهُ التَّجَرِبَةُ وَالْفِتْنُ الْقَائِمَةُ عِنْدَ مَوْتِ الْوَلَاةِ إِلَى نَصَبِ آخَرٍ بِحَيْثُ لَوْ تِمَادَى لَبْطَلَتِ الْمَعَاشِشُ وَصَارَ كُلُّ أَحَدٍ مُشْغُولًا بِحِفْظِ مَالِهِ وَنَفْسِهِ تَحْتَ قَائِمٍ سَيْفِهِ وَذَلِكَ يُوَدِّي إِلَى رَفْعِ الدِّينِ وَهَلَاكِ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ فَفِي نَصَبِ

الامام دفع مصرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح
المسلمين واعظم مقاصد الدين فتحكمه الايجاب السمعي فان قيل على
سبيل المعصية في المقدمة وفيه اضرار ايضا فانه منفي بقوله عم لا ضرر ولا
اضرار في الاسلام وبطله اي بين ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية
الاسن عن من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيه لا يهتدى
اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة
فيما سلف من الاعتصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس
الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فينبور ح منه الكفر
والفسوق فان لم نعل ضرر بلامه بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة
ان يحتج في عزله الى محاربه فلما الاضرار النازم من تركه اي ترك نصبه
اكثر بكنم من الاضرار النازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض
واحب احسن المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دللنا على وجوبه
علينا الاول نوتر الناس على مصالحهم الدنيوية ونعاونهم على اشغالهم
الدينية ما نحت عليه طباعهم وادبهم فلا حجة بهم الى نصب من
يتحكم عنهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم
الحاجة اليه انما احوال العربان والموادى الخارجين عن حكم السلطان
انتمى الانفع بلامه انما يكون بالوصول اليه ولا تخفى تعذر وصول آحاد
البرية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه
للعامة فلا يكون واجبا بل جادرا الثالث للامامة شرط فلم تسويد في
كل عصر وعند ذلك دار اقاموا اي الناس فافدها لم ياتوا بل واجب
عليهم بل بغيره والا بغيره اي وان لم يقيموا انما قد تركوا الواحد
توجب نصب الامام يستلزم احد الامر من الممنوعين فيكون ممنوعا

والجواب عن الاول انه وان كان ممكنًا عقلاً فممتنع عادةً لما يرى من ثوران
 الفتى والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والسبواى
 كالذئاب الشاردة والاسود الصارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ
 فى الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم فى دنياهم ودينهم وليس
 تشوقهم اى تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم بحيث يغنيهم
 عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما فزع السلطان اى يكفه اكثر
 مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان
 والجواب عن الثانى لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط
 بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه
 وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
 للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد
 للجامع لشرايطها فلا محذور فى ذلك الترك ثم قال الموجهون لنصب الامام
 على الانام عقلاً ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعاً فذلك
 المضرة المظنونة يجب دفعها عقلاً وذلك لان الجزئيات المظنونة
 المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعاً
 مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا
 الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم
 ان الحايط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحايط يسقط
 فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم
 العقل بالوجوب وأخواته بل لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب
 لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابتعد
 عن المعصية واللطف واجب عليه تع والجواب بعدد منع وجوب اللطف ان

اللفظ الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر ظاهر يرعى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفى ليس بلطف ان لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه تع والا لزم كونه تع في زماننا هذا تاركا للواجب وهو مح حاجة للخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهد بذلك نعم ان اختار الامة نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه خرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحاجة على عدم جواز نصب الامام اذل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسي وبذلك تندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اى المفصلون منهم فقالوا تارة هو اى نصب الامام حال الفتنة يزيدها ان ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه ان هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا تدل على ان انقاييل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة للجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحاجج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى

في النوازل واحكام الوقايح نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ
العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا
الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ
الثغور ليقوم بامور الملوك شجاع قوى القلب ليقوى على الذب عن الحوزة
ولحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عم وقف بعد انهزام
المسلمين في الصف قايل انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا
يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه
الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان
يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها
او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا
ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب
فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا
في الظاهر لملا يجور فان الغاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغيا لقصور
عقل الصبي نكرا ان النساء ناقصات عقل ودين حرا لملا يشغله خدمة
السيد عن وظائف الامامة ولملا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون
العبيد ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط
معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم
الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع
بنصبه وههنا صفات اخر في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشتراطه
الاشاعرة والجبائيات ومنعه للخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من
قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضى
الله عنه استدلل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر

الصحابه فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القرشية احتجوا اى المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو
عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك
للحديث فيمن اتمره الامام اى جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية
ويجب حملُه على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة
على سبيل الغرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا
الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان
يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد
شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده ان به يعلم صدقه في دعوى
الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الامامة
انما ندل على قريب على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شئ
مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان
له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويؤمله
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط
العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس
المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته
لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين ان يجوز ح خطأه فيما علم
واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز
لخطأ عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر وتسلسل
الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر
المظنون الثانى من الوجهين قوله تع لا ينال عهدى الظالمين في جواب
ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد

الامامة للجواب لا ثم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية
 مُسْقِطَةً للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ، المقصد الثالث فيما ثبتت
 به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير
 اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن
 الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحَل والعقد عند اهل
 السُنَّة والجماعة والمعتزلة والصاحبة من الزيدية خلافا للشيعة اى لاكثرهم
 فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتى
 احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله تع
 والرسول فلا تثبت بقول الغير الذى هو اهل البيعة ان لو ثبتت بقوله
 لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اى اختيار اهل
 البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصباة علامة لحكمهما بها اى بتلك
 النيابة كعلامات ساير الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة
 للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة مظهره لها كالاقيسة والاجماع
 الدالة على الاحكام الشرعية الثانى لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا
 يصير فعلهم واختيارهم حاجة على من عداهم يعنى انهم لا يملكون
 التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم
 شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتههم اماره منصوبة من
 جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويح يسقط هذا الكلام
 ان تصير بيعتهم ح حاجة على المسلمين يوجب عليهم اتباعها وايضا
 فينتقص ما ذكرتموه بالشاهد والناكم ان يوجب اتباعهما لجعل الشارع
 قولهما دليلا على حكم الله الذى يوجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في
 المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في
 المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا

القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقاً
 لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة أمر جزئى لا ينعقد بالبيعة فكيف
 ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نمر عدم
 انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها
 فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم وأما عند
 عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرما
 للمغاسد المتوقعة دونه اى دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى
 الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على ائمة في بلد واحد او بلاد متعددة
 ويدعى كل قوم منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره فيؤدى ذلك
 الى الفتنة ويعود نفعه ضرراً وجوابه ما مر من ان الضرر الان لازم من تركه
 اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذ تعارضوا وجب دفع اعظمهما
 الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
 الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر
 واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا
 تثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اى جواب الرابع كما قرناه وجواب
 الخامس وهو ان البيعة اماره دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحبه
 البيعة واذ ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك للحصول
 لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد ان لم يقر عليه اى على
 هذا الاقتدار دليل من العقل او النسخ بل الواحد والاثنان من اهل الحل
 والعقد كاف في ثبوت الامامة وجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك
 لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور
 الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد
 والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم

يُشْتَرَطُ فِي عَقْدِهَا اجْتِمَاعٌ مِنْ فِي الْمَدِينَةِ مِنْ أَهْلِ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ فَضْلاً عَنْ
اجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ مِنْ عُلَمَاءِ أَمْصَارِ الْإِسْلَامِ وَمُجْتَهِدِي جَمِيعِ اقْطَارِهَا هَذَا كَمَا
مَضَى وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ وَعَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْاِكْتِفَاءِ بِالوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ فِي
عَقْدِ الْإِمَامَةِ انْطَوَتْ الْأَعْصَارُ بَعْدَهُمْ إِلَى وَقْتِنَا هَذَا وَقَالَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ
يَجِبُ كَوْنُ ذَلِكَ الْعَقْدِ مِنْ وَاحِدٍ وَاثْنَيْنِ بِمَشْهَدٍ بَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ كُفًا لِلْخَصَامِ

فِي ادِّعَاءِ مَنْ يَزْعُمُ عَقْدَ الْإِمَامَةِ لَهُ سِرّاً قَبْلَ مَنْ عَقَدَ لَهُ جَهْراً فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ
يُشْتَرَطِ الْبَيِّنَةُ الْعَادِلَةُ تَوَجَّهَتْ الْمَخَاصِمَةُ بِالْعَقْدِ سِرّاً وَإِذَا اشْتَرَطَتْ
انْدَفَعَتْ لَا أَنْ ذَلِكَ الْعَقْدُ غَيْرُ صَحِيحٍ وَهَذَا الَّذِي ذُكِرَ مِنْ اعْتِبَارِ الْبَيِّنَةِ
الْعَادِلَةِ وَعَدَمِهِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْاجْتِهَادِيَةِ فَيُجْتَهِدُ فِيهَا وَيُعْمَلُ بِمَا يُوَدِّقُ
الْاجْتِهَادُ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا اتَّفَقَ التَّعَدُّدُ فِي بَلَدٍ أَوْ بِلَادٍ تُفْتَحَصُ عَنْ الْمُتَقَدِّمِ
فَأَمَّا مَضَى وَلَوْ أَمَرَ الْآخَرُ فَهُوَ مِنَ الْبُغَاةِ فَيَجِبُ أَنْ يُقَاتَلَ حَتَّى يَفْقَى إِلَى أَمْرِ
اللَّهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مُتَقَدِّمٌ أَوْ كَانَ وَلَمْ يَعْلَمْ بَعِينُهُ وَجِبَاطَالُ الْجَمِيعِ
وَاسْتِنْفَافُ الْعَقْدِ لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ الْاِخْتِيَارُ وَلَا يَجُوزُ الْعَقْدُ لِأَمَامَيْنِ فِي صُقْعٍ
أَيْ جَانِبِ مُتَصَايِقِ الْاِقْطَارِ لِأَنَّهُ إِلَى وَقُوعِ الْفِتْنَةِ وَاخْتِلَالِ النِّظَامِ
أَمَّا فِي مُتَسَعِّهَا أَيْ أَمَّا الْعَقْدُ لِأَمَامَيْنِ فِي صُقْعٍ مُتَسَعٍّ الْاِقْطَارِ بِحَيْثُ لَا
يَسَعُ الْوَاحِدَ تَدْبِيرُهُ فَهُوَ مَحَلُّ الْاجْتِهَادِ لَوْ قُوعِ الْخِلَافِ وَالْإِمَامَةِ خَلَعَ الْأَمَامِ
وَعَزَلُهُ بِسَبَبٍ يَوْجِبُهُ مِثْلُ أَنْ يَوْجَدَ مِنْهُ مَا يَوْجِبُ اخْتِلَالِ أَحْوَالِ الْمُسْلِمِينَ
وَاتْتِكَاسِ أُمُورِ الدِّينِ كَمَا كَانَ لَهُمْ نَصْبُهُ وَأَقَامَتُهُ لَانْتِظَامِهَا وَاعْلَانُهَا
وَأَنْ أَدَّى خَلَعُهُ إِلَى الْفِتْنَةِ احْتَمَلَ ادْنَى الْمُضْطَرِّتَيْنِ ، تَذْنِيبٌ قَالَتْ الْجَارُودِيَّةُ
مِنَ الزَيْدِيَّةِ الْإِمَامَةَ شُورَى فِي أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ فَكُلُّ فَاطِمِي خَرَجَ
بِالسَّيْفِ دَاعِيَا إِلَى الْخُلْفِ وَكَانَ عَالِماً بِأُمُورِ الدِّينِ شَاجِعَا فَهُوَ أَمَامٌ يَجِبُ
مُطَاوَعَتُهُ فَلِذَلِكَ جُوزُوا تَعَدُّدَ الْأُمَّةِ فِي صُقْعٍ مُتَصَايِقِ الْاِقْطَارِ وَهُوَ
خِلَافُ الْجَمَاعِ الْمُنْعَقِدِ مِنَ السَّلَفِ قَبْلَ ظُهُورِهِمْ وَلِذَلِكَ أَيْضاً جَعَلُوا

الدعوة طريقا ثبتت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهى ان يباين الظلمة من هو من اجل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية على ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى ، المقصد الرابع في الامام الحَق بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما لنا وجهان الاول ان طريقه أما النص او الاجماع بالبيعة أما النص فلم يوجد لما سبأى وأما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة التانى الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحَق لنازعه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مُخِلّ بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انقلاص العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اى امكان منازعتهم ابا بكر لانا نقول على في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلي اُمِّدْ يَدَكَ اُبَايَعَكَ حتى يقول الناس بايع عمر رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سلّ السيف وقال لا اَرْضَى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان اَرْضَيْتُمْ يا بنى

عبد مناف ان يلى عليكم تيمى^٩ والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر
من قوله عم الائمة من قريش ولو كان على امامة على نص جلى^{١٠} كما ادعته
الشبيعة لاظهره قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم
اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني
يقتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة على يدور على
امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن
معصوما اتفاقا ولما سذكروه وكذا العباس فتعينت امامة على والجواب
منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات
الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب ما مر من ان البيعة
طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها على افضل للايف بعد رسول الله عم
ولا يجوز امامة المفصول مع وجود الفاضل وسياتي ذلك تقريبا وجوابا
رابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه الاول انه كان طالما وقال تع
لا يذل عهدى الظالمين بيان كونه طالما انه كان كثيرا قبل البعثة وقال تع
والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل في الكفر وايضا فمنع ابو بكر
فاطمة ارثها لقدك وهي قرية بخير كانت للنبي صلى الله تع عليه ومات عنها
وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تع وان كانت واحدة فلها
النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت في موهض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفى عنهم
الرجس بالكلية لان انتغاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة
بضعة^{١١} متى وانه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في دعويها
الارث لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذا الخطاء فيه قلنا شرايط

الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يذلّ عليه كتب السير
 والتواريخ ولا ثم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه
 حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح
 فمن آمن عند البعثة واصلاح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية في
 منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عمر نأمن معاشر الانبياء لا نورث ما
 تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حاجية ذلك للحديث الذي
 هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حاجية خبر
 الواحد والترجيح لما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضى الله عنه كان حاكما
 بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على
 ما حملة عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات البتة يمكن تطرقها اليه
 بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب
 الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا مم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه
 كما رواه الصنعاكي فانه نقل باسناده عن النبي عمر انه قال حين سألته
 عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله
 بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعليًا والحسن والحسين وجعفر
 وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة متى
 مجاز قطعاً لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما
 فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للامة في جميع الاحكام فلعل المراد
 بها كبضعة متى فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه
 عم نخلها اى اعطاها فدكا نخله وعطية وشهد عليه على والحسن والحسين
 وأم كلثوم والصحيح أم ايمن وهى امرأة اعتقها رسول الله صلعم وكانت
 حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة فرد أبو بكر شهادتهم
 فيكون ظالما قلنا أما الحسن والحسين فللمفرعية لان شهادة الولد لا تقبل

لاحد ابويه واجدانه عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك
 الوقت وأما علي وآم كلثوم فلقصوره عن نصاب البيئته وهو رجلان او رجل
 وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير للحكم بشاهد وبمين لانه مذهب كثير من
 العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير
 مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفى اهليته للامامة انه لم يؤت النبي
 عمر شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة
 لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثته الى مكة ليقرأ سورة البراءة على
 اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل متي
 ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة
 الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يؤت شيئا بل امره على الحاجيج سنة
 تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة
 بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد
 خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه
 الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحاجيج
 قولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة
 متعاضدة على ذلك فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصلي النبي صلعم
 خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن
 عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه
 انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان
 يصلي بالناس وروما خرج النبي صلعم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة
 فبصلي خلفه ولم يصلي خلف احد غيره الا انه صلي خلف عبد الرحمن
 ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا

بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستره للحجرة ينظر اليها وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بضحك فكذبنا نظير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار اليها أن أتَمُوا صلواتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى للحجاب فلم يُقدّر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الخراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اى بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازي بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وستة رسوله شيئا

ارجعى حتى اسأل الناس فأخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام مر وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة اى حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظرونا مل وإنه اى ابا بكر مجتهد ان ما من مسألة في الغالب إلا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم وإحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلال او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأى الاكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حبيبه وناصره وله العهد

أى عهد الامامة من قبله قد نَمَّه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الحُطْيَيْنة الشَّاعِرُ فَقَالَ دُوبَيْبَةُ سَوْءٌ وَهُوَ خَيْرٌ مِنْ أَبِيهِ وَأَنْكَرَ عَمْرُ عَلَيْهِ اى على ابي بكر عَدَمَ قَتْلِ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ حَيْثُ قَتَلَ مَالِكَ بْنَ نُوَيْرَةَ وَهُوَ مُسْلِمٌ طَمَعًا فِي امْرَأَتِهِ لِحِمَالِهَا وَلِذَلِكَ تَزَوَّجَ بِزَوْجَتِهِ مِنْ لَيْلَتِهِ وَضَاجَعَهَا فَأَشَارَ عَلَيْهِ عَمْرُ بِقَتْلِهِ قِصَاصًا فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لَا أَعْمُدُ سِيفًا شَهْرَهُ اللَّهُ عَلَى الْكُفَّارِ وَقَالَ عَمْرُ مُخَاطِبًا لَخَالِدٍ لَآنَ وَلَيْتُ الْأَمْرَ لَا يُقِيدَنَّكَ بِهِ وَقَالَ عَمْرُ فِي نَمِّهِ أَيْضًا إِنَّ بَيْعَةَ ابْنِ بَكْرٍ كَانَتْ قُلْتَةً وَقَى اللَّهَ شَرَّهَا فَمَنْ عَادَ إِلَى

مِثْلِهَا فَأَقْتَلَوْهُ قَالُوا نَسَبَةُ الدِّمِّ إِلَيْهِ مِنَ الْكَاذِبِ الْبَارِدَةِ فَإِنَّ عَمْرَ مَعَ كَمَالٍ عَقْلِهِ وَوُفُورٍ حَزْمِهِ حَتَّى قِيلَ فِي حَقِّهِ هُوَ أَعْقَلُ مَنْ أَنْ يُخَدَّعَ وَأَوْعَى مَنْ أَنْ يُخَدَّعَ وَقَدْ كَانَ أَمَلْتُهُ بَعْدَ ابْنِ بَكْرٍ إِلَيْهِ وَالْقُدْحُ فِي ابْنِ بَكْرٍ قَدْ حُجِّجَ فِي إِمَامَتِهِ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ ذَلِكَ وَأَنْكَارُهُ قَتْلَ خَالِدِ اى عَدَمَ قَتْلِهِ مِنْ انْكَارِ الْمُجْتَهِدِينَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِيمَا أَتَى إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ فَانْهَ نَقَلَ أَنَّ خَالِدًا إِذَا قَتَلَ مَالِكًا لَأَنَّهُ ارْتَدَّ وَرَدَّ عَلَى قَوْمِهِ صَدَقَاتِهِمْ لَمَّا بَلَغَهُ وَفَاءً رَسُولَ اللَّهِ وَخَاطِبُ خَالِدًا بِأَنَّهُ مَاتَ صَاحِبُكَ فَعَلِمَ خَالِدٌ قَصْدَهُ أَنَّهُ لَيْسَ صَاحِبًا لَهُ فَتَبَيَّنَ رَدُّهُ وَأَمَّا تَزَوُّجُهُ امْرَأَتَهُ فَعَلَهَا كَانَتْ مُطْلَقَةً قَدْ انْقَضَتْ عِدَّتُهَا إِلَّا أَنَّهَا

كَانَتْ مَحْبُوسَةً عِنْدَهُ وَأَمَّا قَوْلُهُ فِي بَيْعَةِ ابْنِ بَكْرٍ فَمَعْنَاهُ أَنَّ الْأَقْدَامَ عَلَى مِثْلِهِ بَلَا مَشَاوِرَةَ الْغَيْرِ وَتَحْصِيلَ الْإِتْفَاقِ مِنْهُ مَظْنَةً لِلْفِتْنَةِ الْعَظِيمَةِ فَلَا يُقَدِّمَنَّ عَلَيْهِ أَحَدٌ عَلَى أَنِّي أَقْدَمْتُ عَلَيْهِ فَسَلِمْتُ وَتَيَسَّرَ الْأَمْرُ بَلَا تَبِعَةَ ثَرِ أَنْكَ خَبِيرٌ بِأَنَّ امْتِثَالَ هَذِهِ الْوُجُوهِ الَّتِي تَمَسَّكُوا بِهَا عَلَى انْتِفَاءِ صِلَاحِيَّتِهِ لِلْإِمَامَةِ لَا تَعَارِضَ الْأَجْمَاعَ عَلَى إِمَامَتِهِ الْمُسْتَلَزِمَةَ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى أَهْلِيَّتِهِ لِلْإِمَامَةِ وَخَلَسَهَا اى خَلَسَ الْأُمُورَ الَّتِي عَلَيْهَا مَدَارُ كَلَامِهِمْ فِي اثْبَاتِ إِمَامَةِ عَلَى أَنْعَاءِ النُّصُوحِ عَلَى إِمَامَةِ عَلَى أَجْمَالًا وَتَغْصِيلًا أَمَّا أَجْمَالًا فَقَالُوا

نحن نعلم قطعا وبقيتنا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين
الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في
حال حيوته كما كان يستخاف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل
بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اى متساوين لا رئيس لهم
فكيف يجوز ان يخلّى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع
بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا شفقتة على
الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل النوالد لولده
وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة ذاقف آدابه فكيف لا يعين لهم
من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن اليقين انه لا نص فى حق اى بكر
والعباس فتعين ان يكون فى حق على للجواب انه لما علم النبى عم ان
الصاحبة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم
الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل
وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع ثم عدم
النص الجلى معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن سترة عادة ان هو ما
تنوّر الدواعى الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة على لمنع به
غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عمر الائمة من قريش مع
كونه خير واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد
نص جلي متواتر فى على وهو بين قوم لا يعصون خير الواحد فى ترك
الامامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين ما يشهد له بذلهم الاموال والانفس
ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة الدين ثم
لا يحتج على عليهم بذلك النص الجلى بل ولا يقول احد منهم عند طول
النزاع فى امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عيّن فلانا

لها ولو زعم زاعم انه اى عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم
 مباهيا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه وأما تفصيلا
 فالكتاب والسنة أما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تع وأولو الارحام
 بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء
 ان يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اى ومن الامور التى تعمها الاية
 الامامة والخلافة وعلى من اولى الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة

الاستثناء معارض بصحة التقسيم ان يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من
 جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا
 تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احداها فقط وتحريمه
 انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت

باقية على اطلاقها الثانى قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راعون والولى اما المتصرف
 اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبي والمرأة واما الحب والناصر تقليل
 للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير
 مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قل تع
 والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محب بعض وناصره
 فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في

الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير
 على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راعون على فانه كان في
 الصلوة راعيا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللإجماع على ان
 غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في امامته
 والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظم الاية على امامته وكونه اولى

بالتصريف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يُحمَل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا يناق شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اى حَمَل الوتّى في الاية على الاولى والاحق بالتصريف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصريف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولّى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصريف فوجب ان يُحمَل ما بينهما على النصره ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام وأما الستة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرجال فصدع عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال منّ والاه وعاد منّ عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجّه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والخليف والناصر والاوى بالتصريف والستة الاوى غير مرادة ههنا قطعاً فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولّى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاوى بالتصريف لما ذكرناه ولانها اى المعانى المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظى للجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواتراً مكابرةً كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث

كالبخاري ومسلم وأصابيهما وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود
 السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولأن عليا لم
 يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن وروى هذا بأن غيبته لا
 تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا اخذ بيد علي أو استحصره وقال
 وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواؤه أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث
 وفي الست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتحسبك بها في أن المولى
 بمعنى الأولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر للحديث وهو قوله وإل من

والله الخ ولأن مفعول بمعنى أفعّل لم يذكره أحد من أئمة العربية وقوله
 نع ومأويكم النار في مؤليكم أي مقركم وما إليه مآلكم وعاءتبتكم ولهذا قال
 اللد تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في
 نفى النصرة على طريقة قولهم للجوع زان من لا زاد له والاستعمال أيضا
 يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى ليجوز أن يقال هو أولى من كذا دون
 مولى من كذا وأن يقال أولى الرجلين أو الرجال دون مولى الرجلين أو
 الرجال وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فحين الدليل على أن المراد الأولى
 بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال الله
 نع أن أولى الناس بأبراهيم الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وارانِ الْأُولَوِيَّةَ فِي الْإِتِّبَاعِ
 والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن أولى
 باستاذنا ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف
 والتدبير بل في أمر ما ولصحة الاستفسار أن يجوز أن يقال في أي شيء
 هو أولى أن نصرته أو محبته أو التصرف فيه ولصحة التقسيم بأن يقال
 كون فلان أولى بزهد أمّا في نصرته وأمّا في ضبط أمواله وأمّا في تدبيره
 والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله
 عم لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستأخلفه على المدينة أنت متى بمنزلة

هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعده فإنه يمدّ على أن جميع المنازل
 الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عمر إذ لو لم
 يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة
 لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده
 وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي
 ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات
 فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقاءه وإلا كان عزله موجبا
 لتقصصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء إلا أن ذلك القيام مقام
 موسى كان له بحكم المشترك في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
 قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من
 جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة ومن
 لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك
 لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مقتضى الطاعة على
 الأمة بعد النبي عمر عملا بالدليل بأقصى ما يمكن للجواب منع صحة
 الحديث كما منعه الآمدي وعند الحديثين أنه صحيح وإن كان من قبيل
 الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه
 على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة أي المراد من
 الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هرون
 كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف
 موسى بعد وفاته فإن قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة
 في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد
 وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح
 بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله إذا انتقل الى مرتبة
 أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منقرا يعنى وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد

الموت وأن عدم بقاء خلافته بعده عزّل له لم يكن ذلك العزل منقرا عنه
 وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وإن عزّل عن خلافة موسى فقد
 صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى
 من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة وكيف والظاهر متروك
 اى وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لأن من
 منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في
 الباقي او حاجته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في
 الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته
 لا للخلافة عن موسى كما اعترفت به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا
 لاستحالة كون علي نبينا فيلزم نفى مسببها الذي هو افتراض الطاعة
 ونفذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عمر سَلِمُوا عَلَى عَلِيٍّ بِأَمْرِ
 المؤمنين بكسر الهمزة للجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على
 عدم النص للعلي وكذا قوله انت اخي ووصيى وخليفتي من بعدى
 وقاضى ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد
 الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه
 النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص
 الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وفي من وجوه الاول قوله تع وعد
 الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
 استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
 والخطاب للصحابة واقل للجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد
 في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة
 الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تع قل للمخلفين
 من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون

وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تع سيقول
المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي
صلعم من هذه الآية أنهم لا يتبعونه أبدا فكيف يدعوه الى القتال وايضا
فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته عمر ولا عليا لانه لم يتفق
له في أيام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندكم كفار فلا يليق
بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اى ذلك الداعي
الذى يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء
الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القليل بالفصل بل الظاهر أنه ابو بكر
وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسلمة الثالث لو كان امامة ابي
بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما مدوحا عند الله لكنه معظم وافضل
الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسألة الافضلية
الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع
فيهم اولئك هم الصادقون فتكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة
حق علي ولم تُعنه الامة عليه كما يزعمون لكانوا اشر الامم لكنهم خير
امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس
قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر للجواز
قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يُطلب منه
اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذى يستدلون به على الافضلية
كما سيأتى ان شاء الله تع ولا من خبر المنزلة الذى مر وهم يدعون فيما
يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك
الادعاء مقبولا السابع قوله عم لخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا

عصوفا فقد حكم بأن القايمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عمر موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القايمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه صلعم استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما مر تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها ان لا قايل بالفصل ولذلك قال على رضى الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدّمك في امر دينانا، تذييب امامة الائمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تع وعد الله الذين آمنوا الاية وقوله عم للخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخرة وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان ابن عفان وامره أن آتت هذا ما عهد ابو بكر ابن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الصالح انى استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فانه احسن السيرة فذلك ظنى به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا انى منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلى البيعة فان عمر لم ينس على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل عن عداهم وأنه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساوا فكونوا في الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا

منهم للصلوة عليه كيلا يُقَهَم منه انه عيّنه بل وصى بها الى ضُهيّب ولما
تشارورا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان
اتفق الناس على بيعة علي رضي الله عنه ، المقصد الخامس في افضل
الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدما المعتزلة ابو بكر رضي الله عنه
وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تع
وسَيَجَنَّبُهَا ^{الْعَلِيّ} الَّذِي يُوَثِّقِي مَالَهُ يَتَزَكَّى قَالَ اكثر المفسرين وقد
اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو
اكرم عند الله لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقىكم وهو اي الاكرم عند
الله هو الافضل فابو بكر افضل من عداه من الامة وايضا فقله وما لاحد
عنده من نعمة تُجْزَى يصرفه عن العمل على علي ان عنده نعمة التربية
فان النبي عم ربي عليا وه نعمة تُجْزَى واذا لم يحمله عليه تعين ابو بكر
للإجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر عم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب
علي وهو يُشْعِرُ بالافضلية ان لا يومر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما
عندهم ان لا يجوزون امامة المفصول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عم
لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيّدا
كُھولِ اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها
افضل العبادات وقوله ياأبي الله ورسوله آلا ابا بكر وفي معناه قوله ياأبي الله
والمسلمون آلا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي
عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصل بالناس فخرج فلم يجد

على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر صل بالناس
 فلما كبر وكان رجلاً صبيّاً وسمع عم صوته قال ذلك ثلث مرّات السابِعُ
 قوله عم خير أمتي أبو بكر ثم عمر الثامنُ قوله عم لو كنت متّخذاً
 خليلاً دون ربّي لاتّخذت أبا بكر خليلاً ولكن هو شريكى في ديني
 وصاحبى الذى اوجبت له صاحبتى في الغار وخليفتى في امتي التاسعُ قوله
 عم وقد ذكر عنده أبو بكر وأبين مثْلُ أبى بكر كذبى الناس وصدّقنى وآمن
 بى وزوّجنى ابنته وجّهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف
 العاشرُ قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبیین أبو بكر ثم عمر ثم
 الله أعلم وقوله ان قيل له ما توصى اى أماً توصى وما تُعيّن من يقوم
 مقامك بعدك ما أوصى رسول الله حتّى أوصى ولكن ان اراد الله بالناس
 خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم اى
 للشيعة ومن وافقهم فيه اى في بيان افضلية على مَسَلَكِ الْاَوَّلِ ما يدلّ
 عليه اى على كونه افضل اجمالاً وهو وجوه الاول آية المباحلة وفي قوله تع
 تعالوا ندع ابنائنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه
 الاحتجاج ان قوله تع وانفسنا لم يُردّ به نفس النبى لان الانسان لا يدعو
 نفسه بل المراد به على دلّت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة
 عند اهل النقل انه عم دعا عليّاً الى ذلك المقام وليس نفس على نفس
 محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة
 النبوة بقى حاجة في الباقي فيساوى النبى في كل فضيلة سوى النبوة
 فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا على وحده بل جميع
 قراياته وخدمه النازلون عرفاً منزلة نفسه عم داخلون فيه يدلّ عليه
 صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عم حين أُقْدِى اليه طائر مشوّق

اللَّهُمَّ اُنْتَنِي بِاِحْبَابِ خَلْقِكَ اليك يَأْكُلُ مَعِيَ هَذَا الطَّيْرُ فَأَتَى عَلَيَّ وَأَكَلَ مَعِيَ الطَّيْرُ
وَالْحُبَّةُ مِنَ اللَّهِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ وَالتَّعْظِيمُ فَيَكُونُ هُوَ أَفْضَلُ وَكَثْرُ ثَوَابِ وَأُجِيبَ
بِأَنَّهُ لَا يَفِيدُ كَوْنَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ لِمَصَاحَةِ التَّقْسِيمِ وَادْخَالِ لَفْظِ
الْكُلِّ وَالْبَعْضِ إِلَّا يُرَى أَنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يَسْتَفْسَرَ وَيُقَالُ أَحَبَّ خَلْقَهُ إِلَيْهِ فِي
كُلِّ شَيْءٍ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ وَحُجْجُ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرُ ثَوَابًا فِي شَيْءٍ دُونَ
آخَرَ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ مُطْلَقًا الثَّلَاثُ قَوْلُهُ عَمَّ فِي ذِي الشُّدَّةِ يَقْتُلُهُ
خَيْرُ الْخَلْقِ وَفِي رِوَايَةٍ خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَقَدْ قَتَلَهُ عَلِيٌّ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَا بَاشَرَ
قَتْلَهُ فَيَكُونُ مَنْ بَاشَرَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ خَيْرًا مِنْهُ وَمَنْ سَاسَ الْخَلْقَ وَهُوَ بَطْنُ
أَجْمَاعًا وَأَيْضًا فَمَخْصُوصُ النَّبِيِّ أَيْ هُوَ خَارِجٌ مِنَ الْخَلْقِ الْمَذْكُورِ فِي
الْحَدِيثِ وَإِلَّا كَانَ عَلِيٌّ خَيْرًا مِنْهُ وَيُضْعَفُ حُجْجُ عُمُومِهِ لِلْبَاقِي وَقِيلَ الصَّوَابُ فِي
الْجَوَابِ أَنْ عَلِيًّا حِينَ قَتَلَهُ كَانَ أَفْضَلَ لِلْخَلْقِ لِأَنَّهُ قَتَلَهُ إِيَّاهُ كَانَ فِي زَمَنِ
خِلَافَتِهِ بَعْدَ ذَهَابِ الْمَشَايِخِ الثَّلَاثَةِ الرَّابِعُ قَوْلُهُ عَمَّ أَخِي وَوَزِيرِي وَخَيْرُ مَنْ
أَتْرَكَهُ بَعْدِي يَقْضِي دَيْنِي وَيُنَاجِزُ وَعْدِي عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ
لَا دَلَالَةَ لِلدَّخُولِ وَالْوِزَارَةِ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ فَأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ
خَيْرُ مَنْ يَتْرَكَهُ قَاضِيًا لِدِينِهِ وَمُنَاجِزًا لْوَعْدِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَوْلُهُ يَقْضِي
مَفْعُولٌ ثَانٍ لَاتْرَكَهُ أَوْ حَالٌ مِنْ مَفْعُولِهِ وَحُجْجُ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ الْخَامِسُ قَوْلُهُ
عَمَّ لِفَاطِمَةَ أَمَّا تَرْضَيْنِ أَيْ زَوْجَتِيكَ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِي وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ
مِنْهُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَعَلَّ الْمُرَادَ خَيْرَهُمْ لَهَا بِاعْتِبَارِ الْقَرَابَةِ وَالشَّفَقَةِ
وَرِعَايَةِ الْمَوَافَقَةِ السَّادِسُ قَوْلُهُ عَمَّ خَيْرُ مَنْ أَتْرَكَهُ بَعْدِي عَلِيٌّ وَأُجِيبَ بِمَا
مَرَّ مِنْ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ بَلْ جَازٍ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي
قَضَاءِ الدَّيْنِ وَانْجَازِ الْوَعْدِ السَّابِعُ قَوْلُهُ عَمَّ فِيهِ أَنَا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَعَلِيٌّ
سَيِّدُ الْعَرَبِ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ عَنْكَ عِنْدَ النَّبِيِّ إِذَا أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ هَذَا
سَيِّدُ الْعَرَبِ فَقُلْتُ يَا أَبَتِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ السَّتْ سَيِّدُ الْعَرَبِ فَقَالَ

انا الحديث أُجيبَ بأنَّ السيادة في الارتفاع لا الافضلية وإن سَلِمَ فهو
 كالخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء
 الثامن قوله عم لفاطمة إن الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك
 فاتخذَه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلي وأجيبَ بأنَّ لا عموم

فيه فاعلمه اختاره للجهاد او لبعليَّة فاطمة التاسع انه عم لما آخى بين
 الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدلُّ على علو رتبته وافضليته قيل
 لا دلالة لاتخاذِه اخا على افضليته ان لعلَّ ذلك لزيادة شفقتِه عليه

للقربة وزيادة اللفة والخدمة العاشر قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر
 الى خيبر فرجعا منهزمين لأعطيتَ الراية اليوم رجلا يُحِبُّ الله ورسولَه

ويحبُّه الله ورسولُه كَرَارا غير فرار وأعطاه عليا فانه روى انه عم بعث ابا
 بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم
 لذلك فلما اصبغ خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطينَ اه فتعرض له
 المهاجرون والانصار فقال عم ايبن علي فقبل انه ارمد العين فتفل في عينه

ثم دفع اليه الراية وذلك يدلُّ على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم
 منه ان يكون افضل ممن عداه فقبل نفى هذا المجموع لا يجب ان
 يكون بنفَى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفَى كونه كَرَارا غير فرار
 ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كَرَارا غير فرار الحادي عشر قوله

تع في حق النبي فان الله هو مَوْلِيه وجبريل وصالح المؤمنين والسمراء
 بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر
 واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدلُّ على انه افضل منهم
 لان نصرته من افضل العبادات وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي
 فدلَّ على كونه افضل من غيره فقبل دليلكم على ان المراد به علي
 معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من

المفسرين كالصَّحَّاح وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقويته والى ابراهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليُنظر الى ابن ابي طالب فقد
ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا
فكذا من يساويهم وأجيب بانه تشبيه لعلّى بكل واحد من تلك
الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدلّ على المساواة في كل فضيلة لكل واحد
منهم وإلا كان على افضل من الانبياء المذكورين لمشاركتهم ومساواتهم
لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل
ظهور المخالف النابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني
ما يدلّ عليه اى على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في على منها ما تفرق في
الصحابة وهي امور الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية
الذكاء والحرص على التعلّم ومحمّد صلعم اعلم الناس واحرصهم على
ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختمنا له يدخل عليه كل وقت
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلّمه يقتضى بلوغه في العلم كلّ
مبلغ وأما ابو بكر فثاتصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او
مرتين ولقوله عم اقضاكم على والقضاة تحتاج الى جميع العلوم فيكون
اعلم منها جميعا فلا يعارضه نكرو اقرضكم زيد واقرؤكم ابي فانهما يدلان
على التفصيل في علم الفرائض وعلم القرامطة فقط ولقوله تع وتعيها انن
واعية اى حافظة واكثر المفسرين على انه على ومقام المدح يقتضى
الاختصاص بما مدح به ولانه اى عليا نهى عمر عن رجم من ولدت
لستة اشهر ونبيه على ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين

كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالنزنا وقال ان كان لك سلطانا عليها فما سلطانك على من في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيّتين لولا علي لهلك عمر ونقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيّت بين اهل التورية بتوريّتهم وبين اهل الانجيل باناجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يحتاج عليه اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في برّ

او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اى شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم بها كما يشهد به القطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدبلي بتدوينه

كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشى في المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحابيح والمساكين على نفسه واهله وكان

ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمته ونزل في شأنه ما نزل
 على ما مرّ وتصدق أيضا في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه
 ويظعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر
 مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل الأكبر للجاهلية حتى قال عمر يوم
 الأحزاب لأصربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعة في خيبر وغيره
 الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نُسب إلى الدعاة وقد قال
 عمر حسن الخلق من الإيمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر
 بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة آلهية السابع
 نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وإن كان عمر
 النبي عم لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو طالب أخاه من الأب والأم
 الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيّدة نساء العالمين ولدين كالحسن
 والحسين وهما سيّدا شباب أهل الجنة كما ورد في الحديث ثم أولاد أولاده
 من اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد البسطامي
 مع علو طبiquته سقاء في دار جعفر الصادق رضى الله عنه وكان معروف
 الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا لما لا شبهة في صحته فان
 معروفًا كان صبيّا نصرانيا فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه
 وأمّا أبو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن المعروف ولكنه كان
 يستغيص من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه إليه فاذا اجتمعت
 هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره وللجواب
 عن الكل انه يدلّ على الفضيلة وأمّا الافضلية فلا كيف ومرجعها إلى
 مرجع الافضلية التي نحن بصددّها إلى كثرة الثواب والكرامة عند الله
 وذلك يعود إلى الاكتساب للطاعات والأخلاص فيها وما يعود إلى نصرة

الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير أن ابا بكر
 لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة
 ابن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتتقوى
 بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي
 عمر وبعد وفاته واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين
 ان لا دلالة للعقل بطريق الاستدلال على الافضلية بمعنى الاكثربة في الثواب
 بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسألة تتعلق بها عمل فيكتفى
 فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب
 فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد
 القطع على ما لا يخفى على منصف لانها بأسرها إما آحاد او ظنية
 الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب
 موجبا لزيادته قطعاً بل ظناً لان الثواب تفصل من الله كما عرفته فيما
 سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعياً
 لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول
 لا تصح مع وجود الفاضل لكننا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر
 ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا
 ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما
 هو الخلق فيه الى الله قال الآمدى ويراد بالتفضيل اختصاص احد
 الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم
 والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فيما
 بين الصاكبة ان ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم ألا ويمكن
 بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
 اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل
 لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة إما لزيادة

شرفها في نفسها او لزيادة كميّتها فلا جَزَمَ بالافضلوية بهذا المعنى ايضا ،
المقصد السادس في امامة المفصول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية
لانه قبيح عقلا فان من الزَمَ الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء

والعمل بفتواه عدّ سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزة الاكثرون
وقالوا جعل المفصول رئيسا ومقتدى فيما هو مفصول فيه كما في المثال
المذكور مستقيم وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا ان لعله اصلح
للامامة من الفاضل ان الاعتبار في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه
ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفصول في علمه وعمله هو بالزعامة
والرياسة اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمّل اعبائها اقدر وفصل قوم
في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة له يجب كما اذا فرض
أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفصول وآلا وجب المقصد

السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله
سبحانه وتعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يُخزى الله النبي
والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا ساجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين ان يبايعوك تحث الشجرة الى غير
ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد

احبهم وأثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عم خير القرون قرني
الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل أحد ذهب ما بلغ مدّ احدهم ولا
تصيبه ومنها قوله اصحابي لا تتأخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم
فباحبتي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن

أَنَا فَيُفْقِدُ آذَى اللَّهِ وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ
 الْإِحَادِيثِ الْمَشْهُورَةِ فِي الْكُتُبِ الصَّحَاحِ ثُمَّ إِنَّ مَنْ تَأَمَّلَ سِيرَتَهُمْ وَوَقَفَ
 عَلَى مَآثِرِهِمْ وَجِدَّهِمْ فِي الدِّينِ وَبَذْلِهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَانْفُسَهُمْ فِي نَصْرَةِ اللَّهِ
 وَرَسُولِهِ لَمْ يَتَخَالَجْهُ شَكٌّ فِي عَظَمِ شَأْنِهِمْ وَبِرَائَتِهِمْ عَمَّا يَنْسَبُ إِلَيْهِمْ
 الْمُبْطِلُونَ مِنَ الْمَطَاعِينَ وَمَنْعَهُ ذَلِكَ أَيْ تَبَيَّنَتْ بِحَالِهِمْ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ
 وَرَأَى ذَلِكَ مُجَانِبًا لِلِإِيمَانِ وَنَحْنُ لَا نَلُوثُ كِتَابَنَا بِأَمْثَالِ ذَلِكَ وَهِيَ
 مَذْكُورَةٌ فِي الْمَطُولَاتِ مَعَ التَّفْصِيلِ عَنْهَا فَارْجِعْ إِلَيْهَا إِنْ أَرَدْتَ الْوُقُوفَ
 عَلَيْهَا وَأَمَّا الْفِتْنُ وَالْجُرُوبُ الْوَاقِعَةُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ فَالْهَشَامِيَّةُ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ
 انْكَرَوْا وَقُوعُهَا وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مَكَابِرَةٌ لِلتَّوَاتُرِ فِي قَتْلِ عِثْمَانَ وَوَقْعَةُ الْجَمَلِ
 وَصِغِيْنِ وَالْمُعْتَرِفُونَ بِوُقُوعِهَا مِنْهُمْ مَنْ سَكَتَ عَنِ الْكَلَامِ فِيهَا بِنْتَخَطْنَةُ أَوْ
 تَصْوِيبُ وَهُمْ طَائِفَةٌ مِنَ أَهْلِ السُّنَّةِ فَإِنْ أَرَادُوا أَنَّهُ اشْتَغَالَ بِمَا لَا يَعْنِي فَلَا
 بَأْسَ بِهِ إِنْ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ السَّلَفِ تِلْكَ دِمَاءُ طَاهِرٍ اللَّهُ عَنْهَا
 أَيْدِينَا فَلْنَطَهِّرْ عَنْهَا السُّنَنَتْنَا وَإِنْ أَرَادُوا أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَوْقَعْتَ أَمْ لَا فَبُطِ
 لَوْقُوعُهَا قَطْعًا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ الشِّقَّ الثَّانِي مِنَ التَّرْدِيدِ يَنَالُ الْإِعْتِرَافَ
 بِوُقُوعِهَا وَاتَّفَقَ الْعَمْرِيَّةُ أَصْحَابُ عَمْرِو بْنِ عَبِيدٍ وَالْوَاصِلِيَّةُ أَصْحَابُ وَاصِلِ
 ابْنِ عَطَاءٍ عَلَى رَدِّ شَهَادَةِ الْفَرِيقَيْنِ قَالُوا لَوْ شَهِدَ الْجَمِيعُ بِبَاقَةِ بَقْلِ لَمْ نَقْبَلْهَا
 أَمَّا الْعَمْرِيَّةُ فَلَا تَهْمُ يَرُونَ فَسَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ وَأَمَّا الْوَاصِلِيَّةُ فَلَا تَهْمُ
 يَفْسُقُونَ أَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ لَا بَعِيْنُهُ فَلَا يَعْلَمُ عَدَالَةُ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَالَّذِي عَلَيْهِ
 الْجُمْهُورُ مِنَ الْأُمَّةِ هُوَ أَنَّ الْمَخْطِيَّ قَتَلَتْهُ عِثْمَانُ وَمُحَارَبُوا عَلَى لَانِهِمَا
 أَمَامَانِ فَيَحْرُمُ الْقَتْلُ وَالْمُخَالَفَةُ قَطْعًا إِلَّا أَنَّ بَعْضَهُمْ كَالْقَاضِي إِلَى بَكْرِ ذَهَبَ
 إِلَى أَنَّ هَذِهِ التَّنْخَطْنَةُ لَا تَبْلُغُ إِلَى حَدِّ التَّغْسِيفِ وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى

التفسير كالشيعة وكثير من اصحابنا ، خاتمة للمرصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون ولحق انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا

ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قايلا قايلا بوجوبه مطلقا وقايلا بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر وليسلمن الله شراركم على خياركم ويدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وان من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم فلم يوجد له نكير فكان اجماعا على جوازه ولو جوبه بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والنهي والمنهى شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا

لثوران فتنة وإلا لم يجب وكذا لا يجب إذا ظن أنه لا يقصى إلى
المقصود بل يستحبّ ح اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جُوز
حصول المقصود بلا إثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن

احوال الناس للكتاب والسنة أمّا الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله أن
الذين يحكمون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على
حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعى في اظهارها
وأمّا السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله

عورته فصاحه على رؤس الاشهاد الأولين والآخرين وقوله عم من ابتلى
بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله فان من ابدى لنا صفحته
اقمنا عليه حد الله وأيضا قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله من اتبع الهدى واقتدى
برسول الله واصحابه والصالحين من عباده الله ولى الهداية والتوفيق

والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين • تدبيل للكتاب في ذكر الفرق التي

اشار اليها الرسول عم بقوله سيفترق أمتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار
إلا واحدة وهى ما انا عليه واصحابى وكان من معجزاته حيث وقع ما
أخبر به قال الأمدى كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة
واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشاء
الخلاف فيما بينهم أولا في امور اجتهادية لا توجب ايماننا ولا كفرا وكان
غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك
كاختلافهم عند قول النبي عم في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم لا
تصلّوا بعدى حتى قال عمر ان النبي عم قد غيبه الوجد حسبنا كتاب
الله وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي

التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أُسامَةَ فقال قوم
بوجوب اتّباعه لقوله **عَرَّجُوا جَيْشَ أُسامَةَ** لعن الله من تخلّف عنه
وقال قوم بالتخلّف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال أن محمداً قد مات علوّته
بسيّفى وإنما رُفِعَ إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر من
كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن يعبد الله محمداً فإنه حتى لا
يموت وتلا قوله تع وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية
فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأتى ما سمعت هذه الآية إلى الآن وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دثنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى
عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت
الأثر عن النبي **عمر** كما مرّ وفي قتال مانعبي الزكوة حتى قال عمر كيف
نقاتلهم وقد قال النبي **عمر** أمّرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر ليس قد قال إلا
بحقّها ومن حقّها إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة ولو منعوني عقلاً ممّا أدّوه
إلى النبي **عمر** لقاتلتهم عليه ثم اختلفهم بعد ذلك في تنصيب ابن بكر على
عمر بالخلافة ثم في أمور الشورى حتى استقرّ الأمر على عثمان ثم اختلفهم
في قتله وفي خلافة عليّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصقّين ثم
اختلفهم أيضاً في بعض الأحكام الفرعية كاختلافهم في الكلاله وميراث
الجدّ مع الأخوة وعقد الأصابع وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام
وكان الخلاف يتدرّج ويترقّى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر
معبّد الجهنّي وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدر
وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء
تتفرّق حتى تفرّق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة وإذا
عرفت هذا فنقول اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والمجارية والجبرية والمشبّهة والناجية ، الفرقة الاولى

لثَوْرَانِ فَتَنَةٌ وَإِلَّا لَمْ يَجِبْ وَكَذَا لَا يَجِبُ إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَقْضَىٰ إِلَى
الْمَقْصُودِ بَلْ يُسْتَحَبُّ جَازِظُهُا لَشُعَارِ الْإِسْلَامِ فَوُجُوبُهُ إِنَّمَا هُوَ إِذَا جُوزَ
حَصُولُ الْمَقْصُودِ بِلَا إِثَارَةِ فَتَنَةٍ وَثَانِيَهُمَا عَدَمُ التَّجَسُّسِ وَالتَّفْتِيشِ عَنِ

أَحْوَالِ النَّاسِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَع وَلَا تَجَسَّسُوا وَقَوْلُهُ أَنَّ
الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا أَلَا هِيَ بِدَلٍّ عَلَى
حُرْمَةِ السَّعْيِ فِي أَظْهَارِ الْفَاحِشَةِ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّجَسُّسَ سَعْيٌ فِي أَظْهَارِهَا
وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَمَّ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ تَتَّبَعَ اللَّهَ

عَوْرَتَهُ فَصَاحَهُ عَلَى رُؤْسِ الْأَشْهَادِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَقَوْلُهُ عَمَّ مَنْ ابْتُلِيَ
بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْقَانُونَاتِ فَلْيَسْتَرْهَا بِسِتْرِ اللَّهِ فَإِنَّ مِنْ أَبْدَىٰ لَنَا صَفَحَتَهُ
أَقَمْنَا عَلَيْهِ حَدَّ اللَّهِ وَأَيْضًا قَدْ عَلِمَ مِنْ سِيرَتِهِ عَمَّ أَنَّهُ كَانَ لَا يَتَجَسَّسُ عَنْ
الْمُنْكَرَاتِ بَلْ يَسْتَرْهَا وَيَكْرِهُ أَظْهَارَهَا جَعَلَنَا اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ الْهَدْيَ وَاقْتَدَىٰ
بِرَسُولِ اللَّهِ وَأَصْحَابِهِ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِهِ أَنَّهُ وَلَّى الْهَدَايَةَ وَالتَّوْفِيقَ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ
وَالْتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ • تَذْيِيلٌ لِلْكِتَابِ فِي ذِكْرِ الْفِرَقِ الَّتِي

أَشَارَ إِلَيْهَا الرَّسُولُ عَمَّ بِقَوْلِهِ سَيَفْتَرِقُ أُمَّتِي ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ فَرَقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ
أَلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي وَكَانَ مِنْ مَعْجَزَاتِهِ حَيْثُ وَقَعَ مَا
أَخْبَرَهُ قَالَ الْأَمْدَى كَانَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَمَّ عَلَى عَقِيدَةٍ
وَاحِدَةٍ وَطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا مَنْ كَانَ يَبْطِنُ النِّفَاقَ وَيُظْهِرُ الْوِفَاقَ ثُمَّ لِنَشَاءِ
الْخِلَافِ فِيمَا بَيْنَهُمْ أَوَّلًا فِي أُمُورِ اجْتِهَادِيَّةٍ لَا تَوْجِبُ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا وَكَانَ
غَرَضُهُمْ مِنْهَا أَقَامَةُ مَرَامِ الدِّينِ وَإِدَامَةُ مَنَاهِجِ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ وَذَلِكَ
كَاخْتِلَافِهِمْ عِنْدَ قَوْلِ النَّبِيِّ عَمَّ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ ائْتُونِي بِقُرْطَاسٍ أَكْتُبُ لَكُمْ لَا
تَضَلُّوا بَعْدِي حَتَّى قَالَ عَمَّ أَنَّ النَّبِيَّ عَمَّ قَدْ غَيَّبَهُ الْوَجْعُ حَسْبُنَا كِتَابُ
اللَّهِ وَكَثُرَ اللَّفْظُ فِي ذَلِكَ حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ عَمَّ قَوْمُوا عَنِّي لَا يَنْبَغِي عِنْدِي

التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أسامة فقال قوم
بوجوب اتّباعه لقوله عمر جَهّزوا جيش أسامة لعن الله من تخلّف عنه
وقال قوم بالتخلّف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه واختلافهم
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال أنّ محمّداً قد مات علّوته
بسيّفى وانما رُفِعَ الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من
كان يعبد محمّداً فإنّ محمّداً قد مات ومن يعبد آلّه محمّداً فأنّه حتى لا
يموت وتلاّ قوله تع وما محمّد الاّ رسول قد خلت من قبله الرسل الآية
فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأتى ما سمعت هذه الآية الى الآن واختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى
عنه من أنّ الانبياء يدفنون حيث يموتون واختلافهم في الامامة وثبوت
الأرث عن النبی عمر كما مرّ وفي قتال مانعی الزکوة حتى قال عمر كيف
نقاتلهم وقد قال النبی هم أمّرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر ليس قد قال الاّ
بحقّها ومن حقّها اقامة الصلوة وابتاء الزکوة ولو منعوني عقلاً ممّا أدّوه
الى النبی عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب ابى بكر على
عمر بالخلافة ثم في امور الشورى حتى استقرّ الامر على عثمان ثم اختلافهم
في قتله وفي خلافة عليّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصيفيين ثم
اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلاله وميراث
الجّد مع الاخوة وعقد الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام
وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئاً فشيئاً الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر
معبّد الجّهتيّ وغيلانُ الدمشقيّ ويونس الأسواريّ وخالفوا في القدر
واسناد جميع الأشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء
تتفرّق حتى تفرّق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذ
عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والمجارية والجبرية والمشبّهة والناجية ، الفرقة الاولى

لمعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري
اوذلك انه دخل على الحسن رجل يقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة
يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يُرَجِّثُونَ
الكباير ويقولون لا يضرب مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فكيف تَحْكُم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال
واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام
الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب

الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبُيِّنَتْ
له منزلة بين المنزلتين قايلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق
المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراءه بالشهادتين ولوجود سائر
اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار ان ليس في الآخرة الا
فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تُخَفَّف عليه ويكون دركته
فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو

واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم

وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله

اوّل باسم القدرية منا وذلك لانّ مُثَبِّت القدر احقّ بأن يُنسَب اليه من
نافيه فنقول كما يصحّ نسبة مُثَبِّته اليه يصحّ نسبة النافي ايضا اذا بالغ
في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية الى المثبتين له لانه

يرتبه قوله عم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس
فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم
اذكروه والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله
سبحانه ويرتبه ايضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر
ولا خصومة للقايل بتفويض الامور كلها اليه تع انما الخصومة لمن يعتقد

انه يقدر على ما لا يريد به الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعنى انهم قالوا يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يُخَلّ بما هو واجب عليه تع اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازاً عن اثبات قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيداً وقالوا اى المعتزلة جميعاً بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفى الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تع مخلوق محدث مركّب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئى في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليّان ويجب عليه تع رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتاييب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتّفاقهم على هذه الامور المذكورة اختلفوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً منهم الواصلية اصحاب ابي حنيفة واصل ابن عطاء قالوا بنفى الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردّوا جميع الصفات الى كونه عالماً قادراً ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائى او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تع وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً وان يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقية بقل لم يقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمريّة مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا

الفريقين في قصتي عثمان وعليّ ولم يُنسَبون الى عمرو بن عبّيد وكان من
 رواية الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
 وزاد عليه تميم التفسير الهذليّة اصحاب الى هذيل بن حمدان
 العلاف شيخ المعتزلة ومقرّر طريقتهم اخذ الاعتزال من عثمان بن خالد
 الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدرات الله تع وهذا قريب من مذهب
 جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة
 والنار ضرورية مخلوقة لله تع ان لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا
 تكليف في الآخرة وان اهل الخلدّيين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى
 جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام
 لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث
 العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول
 ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه
 في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك يسمّى المعتزلة ابا الهذيل جهمي
 الآخرة وقيل انه قدرى الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو
 ذاته وقادر بقدره في ذاته وحى بكمية في ذاته واخذوا هذا القول من
 الفلاسفة الذين يعتقدون انه تع واحد من جميع جهاته لا تعدّد فيه
 اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مرید بارادة
 حادثه لا في محلّ واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض
 كلامه تع لا في محلّ وهو كُنّ وبعضه في محلّ كالامر والنهي والخبر والاستخبار
 وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كُنّ فلا يتصور لها محلّ وقالوا ارادته تع
 غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير
 لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محلّ اعني كلمة كُنّ فتأمل
 وقالوا الحاجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد
 من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تع هم

معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم
لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتوقي العلف سنة خمس وثلثين ومائة

ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام
المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه
ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار
وتوقموا ان غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبايح لا تكون الا بسلب
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تع
مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر

به وقالوا الانسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذه النظام من
الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف ساير في
البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا
الاعراض كاللوان والطعوم والروايح اجسام كما هو مذهب هشام بن
الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض
وقانوا للجواهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب
والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة
حيث حكموا بان حقيقتهم حصول الصورة في القوة العاقلة والامتنياز
بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمعلقها وعدم مطابقتها له
وقالوا الله خلق الخلق اى المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن
معادن ونباتات وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما
على خلق اولاده الا انه تع كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم

والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة
القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما
المعجز اخباره عن الغيب من الامور السالفة والآنية وصرف الله العرب عن

الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لَأَمَكْنَهُمُ الاتيانُ بمثله بل بافصح منه
 وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس
 ليس شيء منهما بحاجة وقالوا بالطرفة ومالوا الى الرفض ووجوب النص
 على الامام وثبوته اى ثبوت النص من النبي على على لكن كتبه عمر وقالوا
 من خان بالسرقه فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما
 واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق
 الاسوارية اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم
 ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه
 لان قدرة العبد صالحة للصدقين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر
 على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية
 الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على
 ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية
 اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا
 عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة
 والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في
 الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر
 ابن المعتز كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد
 قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع
 والروية تقع اى يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير
 كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية
 والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان
 ظالما لكنه لا يستحق ان يقال في حقه تع ذلك بل يجب ان يقال

ولو عذّبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض
 ان حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدانية هو ابو
 موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من
 الزبارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وترقد حتى سمى راهب المعتزلة
 قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان آلهما كاذبا طالما تعالى الله
 عما قاله علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من القاعلين تولدا لا مباشرة قال
 والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظاما وبلاغة كما قاله النظام
 وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدومه قال ومن لابس
 السلطان كافر لا يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلف
 الاعمال وبالروية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطى الذى
 كان فى القدر اكثر مبالغة من سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على
 الله تع مع وروده فى القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل
 فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال
 آلف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله تع ما آلفت بين قلوبهم
 ولكن الله آلف بينهم وقالوا الأعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اى
 لا تدل على كونه تع خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة
 انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا
 حجة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا
 لا دلالة فى القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا
 بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن فى امامة ابي بكر ان كانت
 بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على
 خلافه ولجنة والنار لم تخلقا بعد ان لا فايده فى وجودهما الآن ولم
 يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة فى آخرها

وقد افتتنها أولا بشروطها فأول صلوته معصية^٦ منهي^٥ عنه مع كونه مخالفا
 للاجماع الصالحية أصحاب الصالحين ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم
 والقدرة والارادة والسمع والبصر بالبيت ويلزمهم جواز أن يكون الناس
 مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تع حيا وجوزوا
 خلو الجوهر عن الأعراض كلها للباطنية هو احمد بن حابط نسب أتباعه
 الى ابيه وهو من أصحاب النظام قالوا للعالم ألهان قديم هو الله تع وتحدث
 هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله
 وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى
 بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع للجرار قدمه في النار
 وانما هو المسيح لانه ذراة الاجسام وحدثها قال الامدى وهؤلاء كفار
 مشركون التحدبية هو فضل الحديث ومذهبهم مذهب الباطنية الا انهم
 زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع
 للحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته
 والعلم به واسيع عليهم نعمة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض
 فآثروا في دار النعيم التي ابتلاهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من
 تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض
 فاخرجهم الى دار الدنيا وكسبوا هذه الاجسام الكثيفة على صور مختلفة
 كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام والذلات
 على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته
 احسن وآلوه اقل ومن كانت بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون للحيوان في
 الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ

المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
 واما الاعراض فيبخرها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة
 واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العاجب ان حدوث الاجسام
 وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا

لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس
 بزمني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع
 والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا
 اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية في ثمامة بن اشرس
 التميمي كان جامعا بين الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا
 فاعل لها ان لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى
 المبت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تع
 لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل
 الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة ترابا لا
 يدخلون الجنة ولا نارا وكذا البهايم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة
 وفي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها
 ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بل محدث
 والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب
 ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وكان له عنده منزلة
 الخياطية اصحاب ابى الحسن بن ابى عمرو الخياط قالوا بالقدر اى اسناد
 الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اى ثابتا متقدرا في حال العدم
 وجوها وعرضا اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجسام في
 حالة العدم وان ارادته تع كونه قادرا غير مكره ولا كاره وفي اى ارادته تع
 في افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه
 سميعا وبصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه
 انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في
 ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم

بعبارة اللطيفة البليغة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد
 اى فى الواجد منا انما هى اى ارادته لفعله عدم انسهو اى كونه عالما
 به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير في الميئل اى ميل النفس اليه وقالوا
 الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
 الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية
 على حالها كما قيل فى الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها
 اى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة
 رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبى كان من معتزلة
 بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تع
 مرید الافعال ارید انه خالف لها واذا قيل مرید افعال غيره ارید انه امر
 بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط
 الجبائية هو ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
 قالوا ارادة الرب حادثة لا فى محل واللذ تع مرید بتلك الارادة موصوف بها
 والعالم يغنى بفناء لا فى محل عند ارادة الله تع فناء العالم والله متكلم بكلام
 مركب من حروف واصوات يخلقه الله فى جسم والمتكلم بذلك الكلام من
 فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يسرى الله فى الآخرة والعبد
 خالف لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد
 فى النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله تع لمن يكلف اى للمكلف
 اكمال عقله ونهية اسباب التكليف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف
 ورعاية ما هو اصلح له والانبيا معصومون وشارك ابو على فيها اى فى
 الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بأن الله تع عالم لذاته بلا ايجاب
 صفة فى علم ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حتى

لا آفة به وباجوز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان
استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة
وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا
يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا
يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه
بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل والله احوال لا
معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الاممى هذا تناقض ان لا
معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا
انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة ما لا سبيل اليه ، الفرقة
الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اى الذين شايعوا عليا قالوا انه الامام
بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج
عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه
او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث
فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة ثمانية عشر السبائية قال عبد الله
ابن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا
فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف
الغلاة قال ابن سبأ انه لم يموت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم
شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه
وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع
الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة
بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الخلق وقال بالتناسخ في الارواح عند

الموت وَأَنَّ الْأَمَامَةَ نَوْرٌ يَتَنَاسَخُ أَيْ يَنْتَقِلُ مِنْ شَخْصٍ إِلَى آخَرَ وَقَدْ يَصِيرُ
 فِي شَخْصٍ نَبْوَةٌ بَعْدَ مَا كَانَ فِي شَخْصٍ آخَرَ أَمَامَةُ الْبَنَانِيَّةُ قَالَ بَنَانُ بْنُ
 سَمْعَانَ التَّمِيمِي النَّهْدِيُّ الْيَمَنِيُّ اللَّهُ عَلَى صُورَةِ إِنْسَانٍ وَيَهْلِكُ كُلُّهُ
 إِلَّا وَجْهَهُ وَرُوحُ اللَّهِ حَلَّتْ فِي عَلِيِّ ثَمَّ فِي ابْنِهِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْكَنَفِيَّةِ ثَمَّ فِي ابْنِهِ
 أَبِي هَاشِمٍ ثَمَّ فِي بَنَانِ الْمُغِيرَةِ قَالَ مُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ الْعَاجَلِيُّ اللَّهُ جَسَمُ
 عَلَى صُورَةِ إِنْسَانٍ بَلْ رَجُلٌ مِنْ نَوْرِ عَلَى رَأْسِهِ تَاجٌ مِنْ نَوْرِ وَقَلْبُهُ مَنُوبِعُ
 الْحِكْمَةِ وَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ تَكَلَّمَ بِالْأَسْمِ الْأَعْظَمِ فَطَارَ فَرَقَعَ تَاجًا
 عَلَى رَأْسِهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ نَعِ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى
 ثَمَّ إِنَّهُ كَتَبَ فِي كَفِّهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ فَعُصِبَ مِنَ الْمَعَاصِي فَعَرِيَ فَحَصَلَ مِنْهُ
 أَيْ مِنْ عَرْقِهِ بَخْرَانِ أَحَدُهُمَا مِلْحٌ مُظْلِمٌ وَالْآخَرُ حُلُوٌّ نَيِّرٌ ثَمَّ أَطْلَعَ فِي
 الْبَاحِرِ النَّبِيرَ وَابْصَرَ فِيهِ ظِلَّهُ فَانْتَرَعَهُ أَيْ انْتَرَعَ بَعْضًا مِنْ ظِلِّهِ فَجَعَلَ وَخَلَقَ
 مِنْهُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَأَثْنَى الْبَاقِي مِنَ الظِّلِّ نَفْيًا لِلشَّرِيكِ وَقَالَ لَا يَنْبَغِي أَنْ
 يَكُونَ مَعِيَ إِلَهٌ آخَرُ ثَمَّ خَلَقَ الْخَلْقَ مِنَ الْبَاطِنِ فَالْكَفَرُ أَيْ الْكُفْرَانُ مِنَ
 الْمُظْلِمِ وَالْإِيمَانُ أَيْ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ النَّبِيرِ ثَمَّ أَرْسَلَ مُحَمَّدًا وَالنَّاسَ فِي ضَلَالٍ
 وَعَرَضَ الْأَمَانَةَ وَهِيَ مَنَعُ عَلِيٍّ عَنِ الْأَمَامَةِ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَابْيَنَ
 أَنْ يَحْكُمَ لَهَا وَأَشْفَقَنَّ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ وَهُوَ أَبُو بَكْرٍ حَمَلَهَا بِأَمْرِ عُمَرَ
 حِينَ ضَمِنَ أَنْ يُعِينَهُ عَلَى ذَلِكَ بِشَرْطٍ أَنْ يَجْعَلَ أَبُو بَكْرٍ الْخَلِيفَةَ بَعْدَهُ لَهُ
 وَقَوْلُهُ نَعِ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ الْآيَةُ نَزَلَ فِي حَقِّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَهَؤُلَاءِ يَقُولُونَ
 الْأَمَامُ الْمُنْتَظَرُ هُوَ زَكْرِيَّا بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ وَهُوَ حَيٌّ
 مُقِيمٌ فِي جَبَلٍ حَاجِزٍ إِلَى أَنْ يُؤْمَرَ بِالْخُرُوجِ وَقِيلَ الْمُغِيرَةُ فَإِنَّهُ لَمَّا قُتِلَ

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان
 هو قايلا به الجناحية هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
 ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم
 الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا
 وقالت الجناحية هو اي عبد الله حتى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج
 وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية
 هو ابو منصور العجلي عزاه نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه
 وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
 ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء
 ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو
 الكسف المذكور في قوله تع وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
 سحاب مركوم وكان قبل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي
 طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام
 والنار بالصد اي رجل أمرنا ببغضه وهو صدّه اي ضد الامام وخصمه كأي
 بكر وعمر وكذا الفريض والمحرمات فان الفريض اسماء رجال أمرنا بموالاتهم
 والمحرمات اسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل
 منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو
 ابو خطاب الاسدي عزاه نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم
 منه غلوّه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة
 انبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على
 الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان
 ابناء الله وجعفر الصادق آله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي

وَهَؤُلَاءِ يَسْتَحِلُّونَ شَهَادَةَ الزُّورِ لِمَوَافِقِهِمْ عَلَى مُخَانَفَتِهِمْ وَالْإِمَامُ بَعْدَ قَتْلِهِ
 أَيْ قَتَلَ ابْنَ الْخَطَّابِ مُعَمَّرًا أَيْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ فَعَبَدُوا مُعَمَّرًا
 كَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ أَبَا الْخَطَّابِ وَقَالُوا لِلْجَنَّةِ نَعِيمُ الدُّنْيَا وَالنَّارِ آلامُهَا وَالدُّنْيَا
 لَا تَفْنَى وَاسْتَبَاحُوا الْحَرَّمَاتِ وَتَرَكَوا الْفَرَائِضَ وَقِيلَ الْإِمَامُ بَعْدَ قَتْلِهِ بَزِيغٌ
 أَيْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْهُمْ وَقَالُوا أَنْ كُلُّ مُؤْمِنٍ يُوحَى إِلَيْهِ
 مَتَمَسِّكِينَ بِقَوْلِهِ نَعٍ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ أَيْ بِوَحْيٍ مِنَ
 اللَّهِ إِلَيْهِ وَفِيهِمْ أَيْ فِي أَصْحَابِ بَزِيغٍ مِنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَم
 لَا يَمُوتُونَ أَبَدًا بَلْ إِذَا بَلَغُوا النِّهَايَةَ يُرْفَعُونَ إِلَى الْمَلَكُوتِ وَقِيلَ هُوَ أَيْ
 الْإِمَامُ بَعْدَ ابْنِ الْخَطَّابِ عَمِيرُ بْنُ بَنَانٍ الْعَجَلِيُّ إِلَّا أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ أَيْ يَقُولُونَ
 بِذَلِكَ الْغُرَابِيَّةُ قَالُوا مُحَمَّدٌ بَعَثَ إِلَيْنَا مِنْ الْغُرَابِ بِالْغُرَابِ وَالذُّبَابِ
 بِالذُّبَابِ فَبَعَثَ اللَّهُ جِبْرَائِيلَ إِلَى عَلِيٍّ فَغُلَطَ جِبْرَائِيلُ فِي تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ مِنْ
 عَلِيٍّ إِلَى مُحَمَّدٍ قَالَ شَاعِرُهُمْ • غُلَطَ الْأَمِينُ فُجَازَهَا عَنْ حَيْدَرٍ • فَيَلْعَنُونَ
 صَاحِبَ الرِّيشِ يَعْنُونَ بِهِ جِبْرَائِيلَ الدَّمِيَّةَ لُقِبُوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ نَسُوا
 مُحَمَّدًا لِأَنَّهُ عَلَيْهِمَا هُوَ الْإِلَهِ وَقَدْ بَعَثَهُ لِيَدْعُو النَّاسَ إِلَيْهِ فَدَعَا لِنَفْسِهِ وَقِيلَ
 بِالْهَيْئَتِهِمَا أَيْ قَالَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ بِالْهَيْئَةِ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَلَهُمْ فِي التَّقْدِيمِ خِلَافٌ
 فَبَعْضُهُمْ يَقَدِّمُ عَلِيًّا فِي الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ وَبَعْضُهُمْ يَقَدِّمُ مُحَمَّدًا وَقِيلَ بِالْهَيْئَةِ
 خَمْسَةُ أَشْخَاصٍ يَسْمَوْنَ أَصْحَابَ الْعِبَادَةِ هُمَا وَفَاطِمَةُ وَالْحَسَنُ وَهَؤُلَاءِ
 زَعَمُوا أَنَّ هَذِهِ الْخَمْسَةَ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَأَنَّ الرُّوحَ حَالَةٌ فِيهِمْ بِالسُّوِّيَّةِ لَا مَزِيَّةَ
 لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى آخَرٍ وَلَا يَقُولُونَ فَاطِمَةُ تَحْشَايَا عَنْ وَصْمَةِ التَّنَائِيثِ
 الْهَشَامِيَّةِ أَصْحَابُ الْهَشَامِيِّينَ ابْنُ الْحَكَمِ وَابْنُ سَالِمٍ الْجَوَالِيقِيُّ قَالُوا
 اللَّهُ جَسَدٌ اتَّفَقُوا عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ ابْنُ الْحَكَمِ هُوَ طَوِيلٌ عَرِيضٌ

عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية

يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ونجاسة بفتح الميم وهي
الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا وليست
هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تع ويقوم الله ويقعد ويتحرك
ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى

بشعاع منفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه عاى للعرش بلا
فجوات بينهما اى على وجه لا ينفصل أحدهما عن الآخر وأرادته تع حركة
هي عينه ولا غيره وإنما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا
حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره

لما مرّ والاعراض لا تدل على البارئ إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت
من مشابته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبى يوحى اليه
فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون
معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس

وانف واذن وشم وعين وله وثرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل
مضمّت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث
الصفات لله تع وقبلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا
يكون ح حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس

ابن عبد الرحمن القمى قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى
منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركى تحمله رجلاه وهو

اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان
الطافى قال انه تع نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان وإنما
يعلم الاشياء بعد كونها الزرامية قالوا الامامة بعد على لحمد بن الحسن

ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم

حَدَّ الْإِلَهِ فِي أَيْ مُسْلِمٍ وَأَنَّهُ لَمْ يُقْتَلْ وَاسْتَحَلُّوا الْمَحَارِمَ وَتَرَكَ الْفَرَائِضَ
وَمِنْهُمْ مَنْ ادَّعَى الْإِلَهِيَّةَ فِي الْمَقْنَعِ الْمَقْوُصَةِ قَالُوا اللَّهُ قَوْصُ خَلْقِ الدُّنْيَا
إِلَى مُحَمَّدٍ أَيْ اللَّهُ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَفَوَّضَ إِلَيْهِ خَلْقَ الدُّنْيَا فَهُوَ
الْخَلْقُ لَهَا بِمَا فِيهَا وَقِيلَ قَوْصُ ذَلِكَ إِلَى عَلِيِّ الْبَدْآئِيَّةِ جَوَّزُوا الْبَدْآءَ عَلَى
اللَّهِ تَعِ أَيْ جَوَّزُوا أَنْ يُرِيدَ اللَّهُ شَيْئًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَيْ يَظْهَرُ عَلَيْهِ مَا لَمْ
يَكُن ظَاهِرًا لَهُ وَيَلْزُمُهُ أَنْ لَا يَكُونَ الرَّبُّ عَالِمًا بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ النَّصِيرِيَّةِ
وَالْإِسْحَاقِيَّةِ قَالُوا حَدَّ اللَّهُ تَعِ فِي عَلِيٍّ فَإِنْ ظَهَرَ الرُّوحَانِي فِي الْجَسَدِ لِلْجَسَامَانِي
عَمَّا لَا يَنْكَرُ أَمَّا فِي جَانِبِ الْخَيْرِ فَكَظْهَرُ جِبْرَائِيلَ بِصُورَةِ الْبَشَرِ وَأَمَّا فِي
جَانِبِ الشَّرِّ فَكَظْهَرُ الشَّيْطَانِ فِي صُورَةِ الْإِنْسَانِ قَالُوا وَلَمَّا كَانَ عَلِيٌّ وَأَوْلَادُهُ
أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَكَانُوا مُؤَيَّدِينَ بِتَأْيِيدَاتٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَاطِنِ الْأَسْرَارِ قَلْنَا ظَهَرَ
لِلْحَقِّ تَعِ بِصُورَتِهِمْ وَنَطَقَ بِلِسَانِهِمْ وَأَخَذَ بِأَيْدِيهِمْ وَمِنْ هَهُنَا أَطْلَقْنَا الْإِلَهِيَّةَ
عَلَى الْأُمَّةِ أَلَّا تَرَى أَنَّ النَّبِيَّ قَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ وَعَلِيًّا قَاتِلَ الْمُنَافِقِينَ فَإِنَّ النَّبِيَّ
يَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ الْأَسْمَاعِيلِيَّةَ وَلَقَّبُوا بِسَبْعَةِ الْقَابِ بِالْبَاطِنِيَّةِ
لِقَوْلِهِمْ بِمَاطِنِ الْكِتَابِ دُونَ ظَاهِرِهِ فَانْهَمُ قَالُوا لِلْقُرْآنِ بَاطِنٌ وَظَاهِرٌ وَالْمُرَادُ
مِنْهُ بَاطِنُهُ لَا ظَاهِرُهُ الْمَعْلُومُ مِنَ اللَّغَةِ وَنَسَبَةُ الْبَاطِنِ إِلَى الظَّاهِرِ كَنَسَبَةِ اللَّبِّ
إِلَى الْعِشْرِ وَالْمَتَمَسِّكِ بِظَاهِرِهِ مَعْدَّبٌ بِالْمَشْقَةِ فِي الْاِكْتِسَابِ وَبَاطِنُهُ مَوْتٌ إِلَى
تَرْكِ الْعَمَلِ بِظَاهِرِهِ وَتَمَسَّكُوا فِي ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعِ فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ
بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ وَهَذَا الْقَوْلُ اخْذُوهُ مِنَ الْمَنْصُورِيَّةِ
وَالْجَنَاحِيَّةِ وَلَقَّبُوا بِالْقَرَامِطَةِ لِأَنَّ أَوَّلَهُمُ الَّذِي دَعَا النَّاسَ إِلَى مَذْهَبِهِمْ رَجُلٌ
يُقَالُ لَهُ حَمْدَانٌ قَرَمَطٌ وَهِيَ أَحَدَى قُرَى وَاسِطٍ وَبِالْحُرْمِيَّةِ لِابْتِحَتِهِمْ
الْحُرْمَاتِ وَالْمَحَارِمَ وَبِالسَّبْعِيَّةِ لِأَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ النُّطْقَاءَ بِالشَّرَائِعِ أَيْ الرُّسُلَ
سَبْعَةَ أُمَّةٍ آدَمَ وَنُوحَ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٌ وَمُحَمَّدُ الْمَهْدِيُّ
سَابِعُ النُّطْقَاءِ وَبَيْنَ كُلِّ اثْنَيْنِ مِنَ النُّطْقَاءِ سَبْعَةُ أُمَّةٍ يَتَمَمُونَ شَرِيعَتَهُ وَلَا
يَدُ فِي كُلِّ عَصَرٍ مِنْ سَبْعَةِ بِهِمْ يُقْتَدَى وَبِهِمْ يَهْتَدَى فِي السُّبُلِ وَهُمْ

متفاوتون في الرُتب امام يودى عن الله وهو غاية الأدلة الى دين الله
وحاجة يودى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصّة
يمتص العلم من الحاجة اى يأخذ منه فهذه ثلاثة وابواب وهم الدعاة
فأكبر اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون يأخذ
العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامامة ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكّلب قد ارتفعت درجته في الدين
ولكن لم يودن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج
ويرغب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل
الظاهر وكسر عليه مذهبه بحديث رغب عنه وطلب للحق اداه المكّلب
الى الداعي الماذون ليأخذ عليه العهد قال الآمدى وانما سموا مثل هذا
مكّلبا لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قاله
نعم وما علمتم من الجوارح مكّلبين وهو سادسهم ومومن يتبعه اى يتبع
الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة
الامام وجزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين
والبهار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة وهى المديرات امرا كل منها سبعة
كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية ان اتبع طائفة منهم بابك الخرمي
في الخروج بأذربيجان وبالحيرة لبسهم الحمره في ايام بابك او تسميتهم
المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالأسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل
ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن
اسماعيل وأصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طائفة
من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى
قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من

الْمَلِكُ وَقَالُوا لَا سَبِيلَ لَنَا إِلَى دَفْعِ الْمُسْلِمِينَ بِالسَّيْفِ لَغْلِبَتِهِمْ وَاسْتِيلَانِهِمْ
 عَلَى الْمَالِكِ لَكِنَّا نَحْتَمِلُ بِتَأْوِيلِ شَرَايِعِهِمْ إِلَى مَا يَعُودُ إِلَى قَوَاعِدِنَا وَسُنْدَرَجِ
 بِهِ الضَّعْفَاءُ مِنْهُمْ فَإِنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ اخْتِلَافَهُمْ وَاضْطِرَابَ كَلِمَاتِهِمْ وَرَأْسُهُمْ
 فِي ذَلِكَ حَمْدَانُ قَرَمَظٌ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَيْمُونُ الْقَدَّاحُ وَلَهُمْ فِي
 الدَّعْوَةِ وَاسْتِدْرَاجِ الطَّغَامِ مَرَاتِبُ الذَّرَى وَهُوَ تَقَرُّسُ حَالِ الدَّعْوَةِ هَلْ هُوَ
 قَابِلُ الدَّعْوَةِ أَمْ لَا وَلِذَلِكَ مَنَعُوا الْقَاءَ الْبَذَرِ فِي السَّيْحَةِ أَيْ دَعْوَةِ مَنْ
 لَيْسَ قَابِلًا لَهَا وَمَنَعُوا التَّكَلَّمَ فِي بَيْتٍ فِيهِ سَرَاجٌ أَيْ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ فُقِيهٌ أَوْ
 مُتَكَلِّمٌ ثُمَّ التَّائِيْسُ بِاسْتِمَالَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَدْعُومِينَ بِمَا يَمِيلُ إِلَيْهِ
 بِهَوَاهِ وَطَبْعِهِ مِنْ زُهْدٍ وَخُلَاعَةٍ فَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الزُّهْدِ زَيْنُهُ فِي عَيْنِهِ وَقُبْحُ
 نَقِيضِهِ وَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الْخُلَاعَةِ زَيْنُهَا وَقُبْحُ نَقِيضِهَا حَتَّى يَحْصَلَ لَهُ الْأُنْسُ
 بِهِ ثُمَّ التَّشْكِيكُ فِي أَرْكَانِ الشَّرِيعَةِ بِمَقْطَعَاتِ السُّورِ بِأَنْ يَقُولَ مَا مَعْنَى
 الْحُرُوفِ الْمُقْطَعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَقَضَاءُ صَوْمِ الْخَائِضِ دُونَ قَضَاءِ صَلَاتِهَا أَيْ
 لَمْ يَجِبْ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ وَوَجُوبُ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنَى دُونَ الْبَوْلِ وَعَدَدُ
 الرُّكْعَاتِ أَيْ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا أَرْبَعًا وَبَعْضُهَا ثَلَاثًا وَبَعْضُهَا ثَنَتَيْنِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ
 مِنَ الْأُمُورِ التَّعْبُدِيَّةِ وَأَمَّا يَشْكِكُونَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَيَطْوُونَ الْجَوَابَ عَنْهُمْ
 لِيَتَعَلَّقَ قَلْبُهُمْ بِمَرَاغِعَتِهِمْ فِيهَا ثُمَّ الرِّبْطُ وَهُوَ أَمْرَانِ الْأَوَّلُ اخْتِادُ الْمِثَاقِ
 مِنْهُ بِأَنْ يَقُولُوا قَدْ جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ بِأَخْذِ الْمَوَائِيقِ وَالْعَهْدِ وَيَسْتَدَلُّوْا
 عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَع وَإِنْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ ثُمَّ يَأْخُذُوا مِنْ كُلِّ
 وَاحِدٍ مِيثَاقَهُ بِحَسَبِ اعْتِقَادِهِ أَنْ لَا يُفْشِيَ لَهُمْ سِرًّا وَالثَّانِي حَوَالَتُهُ عَلَى
 الْأَمَامِ فِي حَلِّ مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي الْقَاهَا إِلَيْهِ فَانَّهُ الْعَالَمُ بِهَا وَلَا
 يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ حَتَّى يَتَرَقَّى مِنْ دَرَجَتِهِ وَيَنْتَهَى إِلَى الْأَمَامِ ثُمَّ التَّدْلِيْسُ
 وَهُوَ دَعْوَى مُوَافَقَةِ أَكْبَرِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا لَهُمْ حَتَّى يَزْدَادَ مِيلَهُ إِلَى مَا دَعَاهُ

اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويستلمها المدعو وتكون
سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطن ثم الخلق وهو الطمأنينة الى
اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اى
وحيث ان آله حال المدعو الى ذلك يأخذون فى الاباحة والحث على

استعجال اللذات وتأويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام
والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحاجة
والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى
من ليس بأهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والركوة تركية
النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفاء
هو النبى والمرؤ على والميقات الايناس وانتليبة اجابة الدعوى والطواف
بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكالييف
والنار مشقتها بمزولة التكالييف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم
ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاعل ولا قادر ولا عاجز وكذلك
فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات للحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين
الموجودات وهو تشبيهه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو
تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتصادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تع ابدع بالأمر العقل التام وتوسطه ابداع
النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستغيضة
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بانتهاء
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث
بتوسط الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط حدثت
المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده
لغيب الأسرار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم
العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا

للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلى عقلٌ كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصي ناطق وكما ان تحرك الأفلاك بتحرك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحرك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان

عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد بن الصباح جدد الدعوة على انه الحاجة الذى يؤتى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزلوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاطهروا اسقاط التكالييف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات الجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه وأما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي جارود الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان سكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابه كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي

والامامة بعد الحسن والحسين شوري في اولادهم ومن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذى قتل في المدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذى أسر في ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو

يَحْيَى بن عَمِير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقُتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح

امامة المفصول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وإن اخطاء الامّة في البيعة لهما مع وجود عليّ لكنه خطاء لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البتيرية هو بتير الثومي وانفقوا السليمانية ألا اتهم توقفوا في عثمان هذه فرقة الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة ألا في مسائل قليلة وأما الامامية فقالوا بالنص للعليّ عليّ امامة عليّ

وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلقوا في المنصوص عليه بعده والذي استقرّ عليه رأيهم أنّه ابنه موسى الكاظم وبعده عليّ بن موسى الرضا وبعده محمد بن عليّ التقي وبعده عليّ ابن محمد النقي وبعده الحسن بن عليّ الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر الحصل وكانت الامامية أولا على مذهب ائمتهم

حتى تهادى بهم الزمان فاختلقوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها طواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الصالحة والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق الحكمة وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وما جرى بين الكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف

رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عمر يحقر احدكم صلوته في
جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم
قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان
غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل
جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب
الكبيرة البهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار
والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف اخلال هو ام حرام
فهو كافر لوجوب التفحص عليه حتى يعلم الخلف وقيل لا يكفر حتى يرفع
امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا
ما في قوله تع قل لا اجد فيما اوحى الى محرم الآيه وقيل اذا كفر الامام
كفرت الرعية حاضرا او غائبا وهذه الاقوال لطايفة من المحكمة وقالوا
الاطفال كتابتهم ايماننا وكفروا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا
يؤخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو
اي السكر مع الكبيرة كفر وانفقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم
الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وهو الذي انزل في
شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في
قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم بحق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن
الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدا
عمران بن خطاب

يا ضربة من تقى ما أرا بها
 ألا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
 أني لأنكره يوما فأحسبه
 أوفى البرية عند الله ميزانا

وكفرت الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس
وسائر المسلمين معهم وقصوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال
وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقية في القول والعمل
ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزنا المخصص ان هو غير
مذكور في القرآن ولا حد للذف على النساء اى القاذف ان كان امرأة لم
تُحد لان المذكور في القرآن هو صبيغة الذين وفي المذكرين قال الامدى
واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن
ان كان رجلا لا يُحد قاذفه وان كان امرأة يُحد قاذفها وهذا اظهر واعطال
المشركين في النار مع آباءهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة
ومرتكب الكبيرة كافر النجذات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية
الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه
مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة
واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
فقال لهم يسعكم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف
اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله
ورسوله وتحریم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول
جملة فهذا لا يُعذر للجاهل به والثاني ما سوى ذلك وللجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سمو عاذرية وقالوا اى النجذات كلهم لا حاجة للناس
الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبة
اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في
غير التكفير اى وانقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية
الاصغرية اصحاب زياد بن الاصغر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة
عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم
يسقطوه وفي اطفال الكفار اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في

النار ومنع التقية في القول أى جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا
المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها آلا بها فيقال مثلا هذا سارق او
زاني او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم
كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة أى المعتقدة لما هو دينهم
من الكافر المخالف لهم في دار البيعة دون دار العلانية الاباضية وهو عبد
الله بن اباص قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز
مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكرامهم حلال عند الحرب دون
غيره ودارهم دار الاسلام الآ معسكر سلطانهم وقالوا نقبل شهادة مخالفينهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موجب غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلية في
الايمان والاستنائة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تع ويفنى العالم
كله بغناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كافر ملة
وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا
وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحي اليه
اى ترددوا أن ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة واختلفوا فرقا
اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية
أن بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف
الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا
مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن ابيسة زادوا على الاباضية ان
قالوا سبيعت نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا
اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثلاثة

الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضى خالفوا الاباضية في القدر اى كون
 افعال العباد مخلوقة لله تع وفى كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون
 بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما أمر به ولم يقصد الله
 كان ذلك طاعة المجردة هو عبد الرحمن بن عَجْرَد وهم آخر السبع من
 فرق الخوارج زادوا على الناجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب
 البراءة عن الطفل اى يجب ان يُتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام بعد
 البلوغ ويجب دعاءه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في
 النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر
 اى استناد الاعمال الى قدر العباد ويكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله
 يريد الخير والشر ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال
 الكفار في الجنة ويروى عنهم تاجويز نكاح البنات للبنين والبنات واولاد
 الاخوة والاخوات اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد
 الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
 ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق المجردة الحمزية
 هو حمز بن أدرك وافقوهم الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم
 قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وم
 كالميمونية في بدعتهم الا في القدر الرابعة للزامية هو حازم بن عاصم
 وافقوا الشعيبية وحكى عنهم انهم يتوقفون في امر على ولا يصترحون
 بالبراءة عنه كما يصترحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلقية اصحاب
 الخلف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيرة وشرة الى
 الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة
 الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له

غالب إلا أنهم عذروا أهل الأَطْرَاف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفى القُدْرِ أي اسناد الأفعال إلى قُدْرَةِ العبد وفي بعض النسخ في نفى القُدْرَةِ المؤثِّرة

عن العباد السابعة المَعْلُومِيَّة هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق للثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته ببعض أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصِّلَتِيَّة هو

عثمان بن أبي الصِّلَت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرءنا من أطفاله حتى يبلغوا فيُدْعَوْ إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأطفال صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الخلق بعد البلوغ وقد نُقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حُكْمَ لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يُدْرِكُوا ويرون أَخَذَ الزكوة من العبيد إذا استغنوا واعطاءها

لهم إذا اختلفوا وتفرقوا أي الثعالبة أربع فروع الأولى الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار البيعة من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه وكفره وحرّموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من أموالهم ونُقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركى

قومهم الثانية المَعْبَدِيَّة وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم أي الاخنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد أي أخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية

هو شَيْبَان بن سَلَمَة وقالوا بالجبر ونفى القدرة للحادثة الرابعة المَكْرَمِيَّة
هو مَكْرَم العَجَلِيّ قالوا تارك الصلوة كافر لا تترك الصلوة بل لجَهْلِه بالله فان
من علم انه مَطْلَع على سِرِّه وَعَلَنه وَمُجَارَه على طاعته ومعصيته لا يُتَصَوَّر
منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجَهْلِه بالله
كما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صايرون
اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها ان هي غير موثوق
بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك
الحالة وَالْيَمَانَة وان كان كافرا عادينا فاذن فِرَق الخوارج عشرون لان
العجاردة عشر فرقة نضمها الى الست السابقة وتصير ست عشرة ويتشعب
من الثعلبية او الاباضية اربع فرقة اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان
المقسّم لا يُعَدّ مع اقسامه فلا يُعْتَبَر الثعلبية عشرة اقسام العجاردة مع
فرقتها الاربع بل يُكْفَى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة
وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعلبية معا كانت الفرق كلها اثنتين
وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكّم محض ، الفرقة
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المَرْجِيَّة لُقّبوا به لانهم يَرْجُون العمل
عن النية اى يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من اَرْجَاه اى اخره
ومنهم اَرْجَاه وأرجاه اى امهله واخره او لانهم يقولون لا يضرّ مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي
ان لا يَهْمَز لفظ المَرْجِيَّة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس بن النُمَيْرِى
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والحبّة بالقلب فمن اجتمعت
فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضرّ ترك الطاعات وارتكاب المعاصى ولا
يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله
كما دلّ عليه قوله تع اِنّى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب
عبيد المكذب زادوا على اليونسية انّ عِلْم الله لم يَزَلْ شيئا غيره اى غير

ذاته وكذا باقى صفاته وانه تع على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من
 الله تع خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي
 قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا
 تفصيلا وهو اى الايمان بزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل أن يقولوا
 قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعت محمدًا ولا
 ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة
 ام غيرها فان القايل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه
 الامور ليست داخلية فى حقيقة الايمان وآلا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك
 فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن اى حنيفة ويعده
 من المرجئة وهو افتراء عليه فقصد به غسان ترويح مذهبهم بمواثقة
 مذهب رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد
 عدوا ابا الحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة
 فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئًا او لانه لما قال
 الايمان هو التصديق لا بزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل
 عن الايمان وليس كذلك ان عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه
 الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
 وبرسوله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله وأما ما جاز فى العقل ان
 يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووائفهم
 على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان بن غيلان الدمشقى وابو
 شمر ودونس بن عمران والفصل الرقاشى وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تع
 لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج
 واحدا من النار لاجرح عنها كل من هو مثله ولم يجزموا باخروج
 المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر ان قد
 جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والى الخروج من

حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشياً التَّوَمِيَّة اصحاب ابي
مُعَاذ التَّوَمِيَّيْنِ قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والْحُبَّة والاخلاص والاقرار
بما جاء به النبي عم وترك كَلِّه او بعضه كفر^٦ وليس بعضه ايماناً ولا بعضه
اى ولا بعض الايمان وكلُّ معصية لم يُجْمَع على انه كفر^٦ فصاحبه يقال فيه
انه نَسَقَ وعَصَى ولا يقال انه فاسِقٌ ومن ترك الصلوة مستحلاً ككَفَر

لتكذيبه بما جاء به النبي عم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل
نبياً او لطمه كَفَر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه

له وبغضه وبه قال ابن الراوندى وِشْر بن المَرْيسى وقالوا الساجود للصنم
ليس كفراً بل هو علامة الكفر فهذه هى الموجبة الخامسة ومنهم من
جمع اليه اى الى الارزاء القدر كالصالحى وابى شير ومحمد بن شبيب
وغيلان ، الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب

محمد بن الحسين النجّار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الانفال وان
الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفى
الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الروية بالأبصار ووافقهم على ذلك
ضرار بن عمر وحفص القرّ وفرقهم ثلث الاولى البرعوثية قالوا كلام الله اذا
قُرئ فهو عرض^٧ واذا كُتب باق شىء كان فهو جسم^٨ الثانية الزعفرانية

قالوا كلام الله تع غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله تع غير مخلوق
فهو كافر الثالثة المُسْتَدْرِكة استدرکوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا

انه اى كلام الله تع مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله
غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه وأولئنا بما هذه الصورة
حكايتة اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف

حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشياً التَّوَمِيَّة اصحاب ابي
مُعَاذ التَّوَمِيَّيْنِ قَالُوا الْاِيْمَانُ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَالتَّصْدِيقُ وَالْحُبَّةُ وَالْاِخْلَاصُ وَالْاِقْرَارُ
بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَمَّ وَتَرَكَّ كُلَّهُ اَوْ بَعْضُهُ كَفَرٌ وَلَيْسَ بَعْضُهُ اِيْمَانًا وَلَا بَعْضُهُ
اِيٌّ وَلَا بَعْضُ الْاِيْمَانِ كُلُّ مَعْصِيَةٍ لَمْ يُجْمَعْ عَلَيْهَا اَنَّهُ كَفَرٌ فَصَاحِبُهُ يَقَالُ فِيهِ
اَنَّهُ نُسَفَّ وَعَصَى وَلَا يَقَالُ اَنَّهُ نُسَفَّ وَمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُسْتَحِلًّا كَفَرَ

لِتَكْذِيبِهِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَمَّ وَمَنْ تَرَكَهَا بَنِيَّةً الْقَضَاءُ لَمْ يَكْفُرْ وَمَنْ قَتَلَ
نَبِيًّا اَوْ لَطَمَهُ كَفَرَ لَا لِاجْلِ الْقَتْلِ اَوْ اللَّطْمَةِ بَلْ لَانَّهُ دَلِيلٌ لَتَكْذِيبِهِ

لَهُ وَبَعْضُهُ بِهِ قَالَ ابْنُ الرَّائِدِيِّ وَبِشْرِ بْنِ الْمَرْيَسِيِّ وَقَالَا السَّجُودُ لِلصَّنَمِ
لَيْسَ كُفْرًا بَلْ هُوَ عَلَامَةُ الْكُفْرِ فَهَذِهِ هِيَ الْمَوْجِبَةُ الْخَاطِئَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ
جَمَعَ اِلَيْهِ اِيٌّ اِلَى الْاِرْجَاءِ الْقَدَرُ كَالصَّالِحِيِّ وَاَبِي شَمِيرٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ شَبِيبٍ
وَعَبْلَانُ ، الْفِرْقَةُ الْخَامِسَةُ مِنْ كِبَارِ الْفِرَقِ الْاِسْلَامِيَّةِ النَّجَّارِيَّةِ اصْحَابُ

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ النَّجَّارِ وَهُمْ مُوَافِقُونَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ فِي خُلُقِ الْاِنْعَالِ وَأَنْ
الْاِسْتِطَاعَةَ مَعَ الْفِعْلِ وَأَنْ الْعَبْدَ يَكْتَسِبُ فَعْلَهُ وَمُوَافِقُونَ لِلْمَعْتَزِلَةِ فِي نَفْيِ
الْصِّفَاتِ الْوُجُودِيَّةِ وَحُدُوثِ الْكَلَامِ وَنَفْيِ الرُّوْبَةِ بِالْأَبْصَارِ وَوَافِقُهُمْ عَلَى ذَلِكَ
ضَرَّارُ بْنُ عَمْرٍو وَحَفْصُ الْقُرْدُ وَفَرَّقَهُمْ ثَلَاثُ الْأَوَّلَى الْبَرْغَوِثِيَّةُ قَالُوا كَلَامُ اللَّهِ إِذَا
قُرِئَ فَهُوَ عَرَضٌ وَإِذَا كُتِبَ بِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ فَهُوَ جِسْمٌ الثَّانِيَّةُ الزَّعْفَرَانِيَّةُ

قَالُوا كَلَامُ اللَّهِ تَعْ غَيْرُهُ وَكُلُّ مَا هُوَ غَيْرُهُ مَخْلُوقٌ وَمَنْ قَالَ كَلَامُ اللَّهِ تَعْ غَيْرَ مَخْلُوقٍ
فَهُوَ كَافِرٌ الثَّلَاثَةُ الْمُسْتَدْرِكَةُ اسْتَدْرَكُوا عَلَيْهِمْ اِيٌّ عَلَى الزَّعْفَرَانِيَّةِ وَقَالُوا

أَنَّهُ اِيٌّ كَلَامُ اللَّهِ تَعْ مَخْلُوقٌ مُطْلَقًا لَكِنَّا وَافِقُنَا السُّنَّةَ الْوَارِدَةَ بِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ
غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَالْاِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلَيْهِ فِي نَفْيِهِ وَأَوَّلُنَاهُ بِمَا هَذِهِ الصُّورَةُ
حِكَايَتُهُ اِيٌّ حَمَلْنَا قَوْلَهُمْ غَيْرَ مَخْلُوقٍ عَلَى أَنَّهُ مَخْلُوقٌ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ
وَالنَّظْمِ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ وَالْاَصْوَاتِ بَلْ هُوَ مَخْلُوقٌ عَلَى غَيْرِ هَذِهِ الْحُرُوفِ

وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفيها كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا ، الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والجبر انسان فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسطة^٦ اى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والتجارية والضراية وخالصة لا تشبته كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثره ولا كاسية بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم انشىء شيئا قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتدب الله بما يوصف به غيره ان يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفى الروية وخلف الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحوادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قابلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القابلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الكشوية كمضّر وكهمس والهائجي قالوا هو جسم لا كاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلبوني عما وراة ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد

الله بن محمد بن كرام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفيها كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا ، الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والجبر انسان فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسطة^٦ اى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والتجارية والضراية وخالصة لا تشبته كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثره ولا كاسية بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم انشىء شيئا قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتدب الله بما يوصف به غيره ان يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفى الروية وخلف الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحوادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قابلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القابلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الكشوية كمضّر وكهمس والهائجي قالوا هو جسم لا كاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلبوني عما وراعه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد

الله بن محمد بن كرام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعُباء به
 وببائي بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من
 جهة العلو ماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول
 واختلفوا ايملاء العرش ام لا يملأ بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو
 على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ايبعد متناه او غيره ومنهم من
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او
 متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناهيًا بل هو غير متناه في
 جميع الجهات وقالوا تحلّ الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
 اى على الحوادث الحائلة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان
 يكون اول خلقه حيًا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
 والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من
 غير ارسال ويجب على الله تعالى ان يرسله لا يرسله غيره
 الرسول وهو ح اى حين اُرسل مُرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كَلِي
 ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلًا دون الرسول فانه لا يتصور
 عزله عن كونه رسولًا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز
 الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في
 عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف
 امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الدّٰر في الازل بلى
 اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الدّٰر حين قال تعالى اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
 وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره
 كايما ان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا

واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعُباء به
 وببائي بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من
 جهة العلو ماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول
 واختلفوا ايملاء العرش ام لا يملأ بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو
 على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ايبعد متناه او غيره ومنهم من
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او
 متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناهيًا بل هو غير متناه في
 جميع الجهات وقالوا تحلّ الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
 اى على الحوادث الحائلة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان
 يكون اول خلقه حيًا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
 والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من
 غير ارسال ويجب على الله تعالى ان يرسله لا يرسله غيره
 الرسول وهو ح اى حين ان ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلى
 ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلًا دون الرسول فانه لا يتصور
 عزله عن كونه رسولًا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز
 الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في
 عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف
 امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الدّٰر في الازل بلى
 اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الدّٰر حين قال تعالى اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
 وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره
 كايما ان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا

بعد الرِّدة فهذه هي الفرق الصَّالِّة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ في
 النار ، وأمَّا الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي ﷺ فيهم هم الذين
 على ما انا عليه واصحابي فيهم الأشاعرة والسلف من المحدثين واهل
 السنَّة والجماعة ومذهبيهم خالٍ عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث
 العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدومه ووجود الباري خلافا للباطنية
 حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وأنه لا خالق سواه خلافا للقدرية وأنه
 قديم خلافا للعمرية القائلين بانه لا يتصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة
 وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبّهة ولا ضد
 ولا ند له خلافا للحابطية حيث اثبتوا آلهين ولا يحل في شيء خلافا
 لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا في
 جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا للجهل ولا الكذب ولا شيء من
 صفات النقص خلافا لمن جوزوا عليه كما تقدم مرَّتَيَّ للمؤمنين في الآخرة
 بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنى لا يحتاج
 في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثناب فيفصله وان عاقب فيعبد له
 لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بحجور ولا
 ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته
 والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والحاسبة والصراط والميزان وخلف
 الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن
 المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد
 واهل بيعة الرضوان من تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام
 يجب نصبه على المكلفين والامام الحَق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم

عثمان ثر على والأفضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة إلا
 بما فيه نفى للصانع القادر العليم او شرك أو انكار للنبوّة او انكار ما علم
 مجيئه عم به ضرورة او انكار لما جمّع عليه كاستحلال المحرمات التي أُجمِع
 على حرمتها فإن كان ذلك المأجمّع عليه ممّا علم ضرورة من الدين فذلك
 ظاهر داخل فيما تقدّم ذكره فإن كان اجماعاً ظنيّاً فلا كُفر بمخالفته وإن
 كان قطعياً ففيه خلاف وأما ما عداه فالقابل به مبتدع غير كافر والفقهاء
 في معاملتهم خلاف هو خارج عن فتنا هذا قال المصنف وليكن هذا
 آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه
 ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله
 تع واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو
 عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه الغفور الرحيم
 والجلود الكريم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من
 كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحريّر مسأله وتقدير وسائله معرضين
 عن الاطناب المملّ والايجاز المأخّل ومشيرين في بعض المواضع الى ما
 يتوجّه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من
 الاجوبة نفع الله تع به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين انه خير
 موثق ومعين

وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع
 وثمان مائة بمحروسة سمرقند صيمنت عن الآفات وحسبنا الله
 ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه
 العظام وسلّم تسليماً كثيراً دائماً

تم تم

تم

فهرست

مراسد الموقفين ومقاصدهما والفرق المذكورة في التذييل

صفحة

١	الموقف الخامس في الالهيات
١	المرصد الاول في الذات
١	المقصد الاول في اثبات الصانع
٩	المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالفة لسائر الدوات
١٢	المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته
١٢	المرصد الثاني في تنزيهه وفي الصفات السلبية
١٢	المقصد الاول انه تع ليس في جهة ولا في مكان
١٧	المقصد الثاني في انه تع ليس بجسم
١٨	المقصد الثالث في انه تع ليس جوهر ولا عرضا
١٨	المقصد الرابع في انه ليس في زمان
١٩	المقصد الخامس في انه تع لا يتحد بغيره
٢١	المقصد السادس في انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث
٢٩	المقصد السابع في انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض الخمسة
٢٧	المرصد الثالث في توحيده

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

المقصد الأول في اثبات الصفات لله تع على وجه عام

المقصد الثاني في قدرته تع

المقصد الثالث في علمه تع

المقصد الرابع في انه تع حي

المقصد الخامس في انه تع مرید

المقصد السادس في انه تع سمیع بصیر

المقصد السابع في انه تع متكلم

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها

المرصد الخامس فيما يجوز عليه

المقصد الأول في الروية

المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله

المرصد السادس في افعاله تع

المقصد الأول في ان افعال العباد واقعة بقدره الله تع وحدها

المقصد الثاني في التوليد وفعوه

المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد

عليها الاجماع وهم يأولونها

المقصد الرابع انه تع مرید بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون

المقصد الخامس في الحسن والقبح

المقصد السادس ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب

المقصد السابع في ان تكليف ما لا يطاق جائز

المقصد الثامن في ان افعال الله تع ليست معللة بالاغراض

المرصد السابع في اسماء الله تع

المقصد الأول الاسم غير التسمية

المقصد الثاني في اقسام الاسم

المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية

الموقف السادس في السمعيات

١٩٩

المرصد الأول في النبوات

١٩٩

المقصد الأول في معنى النبي

١٩٩

المقصد الثاني في حقيقة المحجزة

١٧٥

المقصد الثالث في امكان البعثة

١٨٢

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم

١٩٧

المقصد الخامس في عصمة الانبياء

٢١٨

المقصد السادس في حقيقة العصمة

٢٣٩

المقصد السابع في عصمة الملائكة

٢٣٧

المقصد الثامن في تفصيل الانبياء على الملائكة

٢٣٨

المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة واقعة

٢٤٣

المرصد الثاني في المعاد

٢٤٤

المقصد الأول في إعادة المعدوم

٢٤٤

المقصد الثاني في حشر الاجساد

٢٤٨

المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد

٢٥١

في امر المعاد

٢٥٤

المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان

٢٥٩

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل

٢٩٠

المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا

٢٩٢

المقصد السابع في الاحباط

٣١٤

المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبار

٣١٥

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم

٣١٩

المقصد العاشر في التوبة

المقصد الحادي عشر في احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير

٣٦٩

لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط
والميزان والحساب وقراءة الكتب والمواضع المورود وشهادة
الأعضاء حق

٢٧٣

المرصد الثالث في الأسماء والأحكام

٢٧٤

المقصد الأول في حقيقة الإيمان

٢٧٤

المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص

٢٨٢

المقصد الثالث في الكفر

٢٨٣

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلوة مؤمن

٢٨٥

المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

٢٩٠

المرصد الرابع في الإمامة

٣٩٩

المقصد الأول في وجوب نصب الإمام

٣٩٩

المقصد الثاني في شروط الإمامة

٣٠١

المقصد الثالث فيما يثبت به الإمامة

٣٠٤

المقصد الرابع في الإمام الحق بعد رسول الله صلعم

٣٠٧

المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول الله صلعم

٣٢١

المقصد السادس في إمامة المفصول مع وجود الفاضل

٣٢٩

المقصد السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن

٣٢٩

القدح فيهم

خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٣٣١

تذييل في ذكر الفرق

٣٣٢

الفرقة الأولى المعتزلة

٣٣٣

٣٣٨

الاسكافية

٣٣٥

الواصلية

٣٣٨

الجعفرية

٣٣٥

العمرية

٣٣٨

البشرية

٣٣٩

الهديلية

٣٣٩

المزدانية

٣٣٧

النظامية

٣٣٩

الهشامية

٣٣٨

الأسورية

الالهيات والسمعيّات والتذييل

من

كتاب المواقف
للقاضي عضد الدين الايجي

مع شرح العلامة علي بن محمد الجرجانيّ

الشهير بالسيد

الشريف